11

La iglesia católica argentina

En democracia después de dictadura

José Pablo Martín

25 años 25 libros

BIBLIOTECA NACIONAL

Universidad Nacional de General Sarmiento

La Iglesia católica argentina

En democracia después de dictadura

Veinticinco años, veinticinco libros

El ciclo político inaugurado en Argentina a fines de 1983 se abrió bajo el auspicio de generosas promesas de justicia, renovación de la vida pública y ampliación de la ciudadanía, y conoció logros y retrocesos, fortalezas y desmayos, sobresaltos, obstáculos y reveses, en los más diversos planos, a lo largo de todos estos años. Que fueron años de fuertes transformaciones de los esquemas productivos y de la estructura social, de importantes cambios en la vida pública y privada, de desarrollo de nuevas formas de la vida colectiva, de actividad cultural y de consumo y también de expansión, hasta niveles nunca antes conocidos en nuestra historia, de la pobreza y la miseria. Hoy, veinticinco años después, nos ha parecido interesante el ejercicio de tratar de revisar estos resultados a través de la publicación de esta colección de veinticinco libros, escritos por académicos dedicados al estudio de diversos planos de la vida social argentina para un público amplio y no necesariamente experto. La misma tiene la pretensión de contribuir al conocimiento general de estos procesos y a la necesaria discusión colectiva sobre estos problemas. De este modo, dos instituciones públicas argentinas, la Biblioteca Nacional y la Universidad Nacional de General Sarmiento, a través de su Instituto del Desarrollo Humano, cumplen, nos parece, con su deber de contribuir con el fortalecimiento de los resortes cognoscitivos y conceptuales, argumentativos y polémicos, de la democracia conquistada hace un cuarto de siglo, y de la que los infortunios y los problemas de cada día nos revelan los déficits y los desafíos.

José Pablo Martín

La Iglesia católica argentina

En democracia después de dictadura

BIBLIOTECA NACIONAL

25 años 25 libros

Universidad Nacional de General Sarmiento

Martín, José Pablo
La Iglesia católica argentina : en democracia después de dictadura. - 1a ed. - Los Polvorines : Univ. Nacional de General Sarmiento ; Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2008.
112 p. ; 20 x 14 cm. - (Colección "25 años, 25 libros"; 11)

ISBN 978-987-630-036-0

1. Democracia. 2. Política y Religión. I. Título
CDD 323

Colección "25 años, 25 libros"
Dirección de la colección: Horacio González y Eduardo Rinesi
Coordinación general: Gabriel Vommaro

Comité editorial: Pablo Bonaldi, Osvaldo Iazzetta, María Pia López, María Cecilia Pereira, Germán Pérez, Aída Quintar, Gustavo Seijo y Daniela Soldano

Diseño editorial y tapas: Alejandro Truant
Diagramación: José Ricciardi
Ilustración de tapa: Juan Bobillo

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2008
Gutiérrez 1150, Los Polvorines. Tel.: (5411) 4469-7507
www.ungs.edu.ar
© Biblioteca Nacional, 2008
Agüero 2502, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Tel.: (5411) 4808-6000
bibliotecanacional@bn.gov.ar

ISBN: ISBN 978-987-630-036-0

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Presentación

La Nación Argentina está constituida por quienes hemos nacido en su *suelo*, más los que, nacidos en otros suelos, hemos adoptado su ley constituyente. No según la ley de la sangre sino según la ley del suelo hemos constituido esta nación. Las naciones, especialmente las formadas por una estirpe –la sangre–, suelen tener una visión común de las cosas, de la vida, del mundo, del pasado y del futuro que, entre otros, se designa con el término *religión.* Es frecuente en la historia de las estirpes que tengan una religión común para todos sus miembros y para sus hijos, pero la marcha de la historia ha relacionado cada vez más las naciones y las corrientes religiosas, incluso con la posibilidad para el individuo de elegir o abandonar religiones, de modo tal que ahora existen naciones que se han originado y constituido desde la experiencia de pluralidad de religiones y cosmovisiones. En este campo, la República Argentina pertenece a una categoría intermedia: no se define a sí misma por una sola religión, pero por historia y por ley sostiene una religión de modo preferencial que, además de religión, es iglesia, la *Iglesia* católica.

Así pues, cuatro conceptos –el suelo patrio, la ley constituyente, la religión católica, la forma democrática de gobierno– ofrecerán el marco para la reflexión sobre el tema que me dispongo a desarrollar: la relación de la democracia y de la Iglesia católica en el período posterior al último gobierno dictatorial.

Las relaciones entre Iglesia católica y poder político se entrelazan desde los orígenes de la colonia española en América, dada la función que recibió la Iglesia de acompañar la conquista y reeducar las poblaciones aborígenes en los nuevos parámetros: la cultura europea y la religión católica. En el momento de nuestra independencia, ninguno de los responsables de los únicos tres obispados que existían –Córdoba, Buenos Aires y Salta– abandonó su fidelidad a la Corona española para apoyar la emancipación, pero gran número de clérigos (diocesanos) y frailes (regulares de órde-

nes religiosas) apoyaron la Revolución de Mayo y ejercieron cargos parlamentarios, políticos y técnicos. Durante gran parte del siglo XIX la nueva Nación Argentina estuvo aislada de la sede pontificia de Roma, lo que retrajo el desarrollo de las instituciones eclesiásticas y sus escuelas de formación. Pero en el último tercio del siglo XIX se reactivó la presencia de clérigos en relación con nuevas comunidades de inmigrantes europeos que pertenecían al culto católico y también fueron invitados clérigos y religiosos para acompañar a los militares, nuevos terratenientes y empresarios que avanzaron hacia el sur en la llamada "conquista del desierto".

Sin embargo, hubo nuevos momentos de crisis y distanciamiento entre el gobierno argentino y el Vaticano con ocasión de las leyes liberales de enseñanza universal, gratuita y laica, y otras que desplazaban las prácticas tradicionales de la Iglesia respecto del registro de matrimonios y cementerios. En los primeros decenios del siglo XX, por una parte, se da un crecimiento de la autoconciencia del catolicismo, con ideas de las comunidades católicas europeas presentes entre los grupos argentinos por los vasos comunicantes de la inmigración; y, por otra parte, se asiste a un acercamiento entre la cultura liberal dominante y la jerarquía eclesiástica, debido a enemigos nuevos y comunes, como las corrientes anarquistas, socialistas, comunistas, especialmente por sus correlatos gremiales y de difusión cultural. Surge entonces como ideal operante de acción política el modelo de una *Argentina católica*. De este período proviene un acercamiento intenso entre los grupos que manejaban la exportación nacional, los militares y la Iglesia. Este acercamiento produjo la periódica interrupción de cinco gobiernos constitucionales en el lapso de cincuenta y dos años, que precedieron a 1983, cuando adviene la democracia, acontecimiento del que se conmemoran los 25 años. La relación, pues, de Iglesia y gobierno democrático constituye un asunto para pensar durante esta conmemoración.

La Iglesia en democracia (1983-2008)

En 1983, después de la derrota militar en Malvinas y del recrudecimiento de la crisis social, y dado el desacuerdo reinante entre los militares sobre la manera de continuar con el control del Estado, el gobierno de Reynaldo Bignone convoca a elecciones generales. La *democracia* adviene con su doble carácter de instituto político legal y de bandera de las esperanzas sociales. Digo *democracia* para referirme, como hace la Constitución, al gobierno de forma representativa republicana federal, aunque lo que vivió la sociedad argentina mientras se desplegaba aquel advenimiento fue un estado de emoción política excepcional que duró al menos dos años. En aquel inicio emergieron dos figuras para la competencia electoral, Ítalo Luder y Raúl Alfonsín. Todos sabíamos, y los obispos católicos también, que no habría de significar lo mismo si triunfaba uno u otro en referencia a temas muy apreciados por la comunidad católica. Además de los asuntos tradicionales –la familia, la escuela, la cuestión social, el sostén de la Iglesia– inquietaba un tema especial: el de los juicios a los militares y demás responsables de las acciones delictivas durante la dictadura. Por otra parte, aunque no en la primera plana del momento, había otras cuestiones latentes que interesaban a los obispos: las secuelas de la guerra de Malvinas, en la que el mismo Sumo Pontífice se había involucrado con un viaje urgente y memorable, y los conflictos inherentes a otra guerra no consumada, contra Chile, cuyo trámite no había sido resuelto y en el que estaba comprometida directamente la diplomacia del Vaticano. De las elecciones dependía, pues, el curso de las relaciones entre Iglesia y gobierno democrático y, desde un punto de vista más amplio, entre catolicismo y democracia. Con respecto a las cuestiones en conflicto, se sobreentendía –o se decía explícitamente– que el peronismo era un aliado más confiable, más afín con "nuestro pueblo", "que es católico". Y si bien en 1955 el radicalismo se había acercado a la Iglesia para derrocar a Perón, las diferencias del peronismo con la Iglesia no

dependían tanto de opuestas ideologías cuanto de luchas por espacios dentro de una cosmovisión en muchos aspectos cercana. En cuanto a la cuestión especial de los juicios a los militares, la preferencia de la mayoría episcopal era clara: Luder proponía mantener la ley 22.924 llamada de Pacificación Nacional, en consonancia con la prédica de muchos obispos a favor de la *reconciliación*; Alfonsín, por el contrario, había propuesto la elevación a juicio de lo actuado durante la dictadura y la abolición de la ley mencionada, consagratoria de la impunidad y protectora de poderes extraños a la Constitución. Había un tema, sin embargo, en el que se invertían las posiciones: los obispos estaban más cerca de Alfonsín que del peronismo con respecto al diferendo marítimo con Chile. En esta cuestión específica aparece el complejo problema del *suelo* de la patria, aunque bajo el término de *territorio*.

Las elecciones de 1983

Algunas semanas antes de las elecciones, en una reunión de líderes católicos de gremios y empresas, auspiciada y hospedada por círculos del Arzobispado de Córdoba, se constataron las coincidencias de fondo entre la doctrina social de la Iglesia y la plataforma justicialista y se programaron acciones con la certeza del triunfo de Luder en los comicios que se avecinaban. Esta certeza era compartida por muchos actores sociales, entre ellos la Embajada de Estados Unidos tal como surge de un informe enviado a su gobierno. Pero el acto eleccionario, que se realizó el 30 de octubre de 1983, le dio el triunfo a Alfonsín sobre Luder con el 52% de los votos. Fue un golpe para muchos. En una sede social donde habitualmente se reunían grupos cercanos a la diócesis de Morón se había preparado para la noche de las elecciones una cena de festejo con más de cien invitados que veían íntimamente relacionada su actividad peronista de base con su catolicismo; pero el resultado comicial cambió las cosas. Un testigo narra que no hubo festejo sino conmoción y mesas vacías junto a damajuanas, por el momento, abiertas en vano. Escenas semejantes se vivieron en Tucumán,

Mar del Plata y Resistencia, por mencionar sólo algunos lugares. Las relaciones entre Iglesia y democracia encontraron una nueva escena después de estas elecciones, donde las tendencias de las fuerzas sociales habían ya marcado nuevas orientaciones. Estas nuevas orientaciones presentan complejidades para nuestro asunto porque de ese 52% que prefirió a Alfonsín al menos dos tercios, según estadísticas, eran católicos. Entonces, antes de continuar la consideración de los acontecimientos que siguieron a aquella elección de 1983 conviene reflexionar brevemente sobre la estructura de la sociedad argentina y dentro de ella sobre la conformación de algunos de los grupos concurrentes o antagónicos –y heterogéneos–, uno de los cuales es la Iglesia católica.

Los militares

En reflexiones como la presente es común atribuir los acontecimientos a las acciones de las cúpulas: Cristino Nicolaides, Alfonsín, Raúl Primatesta, por ejemplo. Sin embargo, no conviene perder de vista el complejo entramado del cuerpo social que componen estos sectores. Veamos el caso de las fuerzas armadas. Los militares, después de la derrota en Malvinas y del fracaso de su política interna, actúan enmarañados en la madeja de contradicciones que ellos habían producido en sus mismos cuarteles. En efecto, había caído la disciplina, erosionada por las críticas de rangos subalternos contra las impericias de sus jefes en las tareas bélicas para las que habían sido entrenados; las críticas se dirigían también a la incapacidad de tomar decisiones en una actividad para la que nunca habían sido entrenados: la deliberación política. Además, los superiores militares, para asegurar la solidez de un plan político que incluía ilegalidades y crímenes, habían organizado sistemáticamente la complicidad hasta de oficiales subalternos y de suboficiales. Por otra parte, de los cuerpos militares no podía emerger un liderazgo sólido que colmara la fosa que ellos mismos habían cavado entre un Ministerio del Interior entregado a nacionalistas y represores y un Ministerio de Economía

ofrendado a financistas y mercaderes. Así pues, una estructura social tan arraigada en el territorio como las fuerzas armadas había sentido el fracaso en lo específico (la guerra) y sentía ahora la incapacidad en lo inespecífico (la reorganización nacional). Para ocultar este fracaso no eran suficientes los parabienes que recibían de grupos beneficiarios de su accionar, grupos económicos, sociales y algunos sectores de la Iglesia católica. Los militares conformaban, de cualquier manera, una parte de la sociedad con fuerte autoestima, elevados recursos del Estado, multiplicidad de intereses, notable presencia en empresas y negocios públicos y privados, amplia presencia en el territorio argentino y una extendida red de vasos comunicantes con el cuerpo social católico y con los partidos políticos mayoritarios. Del lenguaje y símbolos católicos habían tomado un vasto conjunto de elementos para expresar sus ideales, sus objetivos y las definiciones del enemigo.

Los partidos

Frente a este vacío surge el turno de los partidos políticos, que después de años de represión social padecían complicaciones en su propio entrenamiento. El nuevo presidente, claro vencedor en elecciones internas y generales, acopia para sí y la Unión Cívica Radical el flujo mayoritario de las voluntades y también de las demandantes esperanzas de una sociedad humillada. Pero, como el radicalismo triunfante es un *partido*, cuando recibe el poder de la democracia debe enfrentar otros poderes sociales que, por su peso y trayectoria, no están acostumbrados a someterse al orden sancionado por las urnas. La estructura de un partido, en aquellas circunstancias, era notablemente más débil y rala que la de cualquiera de las corporaciones que tuvieran a bien enfrentarlo. El mismo Alfonsín, de alguna manera, cierra –o entorna– la puerta del partido y apela más al consenso social, apropiándose de una terminología de sus adversarios: el *tercer movimiento histórico*, propuesto como superación y absorción del peronismo y del radicalismo. Durante el otoño de 1983 el partido radical no reacciona

activamente ante las olas de afiliaciones en su favor que corren en Mendoza, Córdoba, Gran Buenos Aires y en otras ciudades del país. Los tradicionales comités no convocaron a estos votantes que habían decidido dar un paso hacia la participación política ni se convirtieron en centros neurálgicos de pensamiento y acción, probablemente porque se preveían serias dificultades para manejar desplazamientos sociales de incierta evolución o de dudosa profundidad. Desde aquella primera experiencia de participación política, la actividad de los partidos se ha retirado cada vez más de la tarea de pensar y proponer proyectos de gobierno sometidos a la elección ciudadana y evaluables en el tiempo, en beneficio de intervenciones fácticas en el campo económico o de manejos mediáticos de la opinión pública, fenómenos que, por otra parte, exceden nuestras fronteras. En este sentido, las formas gubernamentales de la democracia pierden densidad social frente a las formas propias de la Iglesia, que son menos mediáticas y están enraizadas en estructuras algo más lentas frente a los cambios. Y, con respecto a quienes dejan el poder en diciembre de 1983, queda la experiencia de líderes de fuerzas armadas al frente de cuerpos sociales más jerarquizados y cerrados, que no pudieron doblegar –durante 1984– a un líder político que se apoyaba en las estructuras de un Estado previamente saqueado y castigado, pero ahora sostenido por el consenso y afección de los ciudadanos. Sin embargo, la presión de los poderes exteriores a las urnas se hizo sentir progresivamente. Durante 2003, en un reportaje radial, escuché decir al obispo Justo Laguna: "A Alfonsín no lo dejaron gobernar los empresarios, los gremios, los militares". Me extrañó que en ese contexto hubiera omitido una referencia a la Iglesia católica, aunque en otras sedes el mismo obispo reconoció que el episcopado había tratado mal a Alfonsín, injustamente.

La Iglesia católica

Frente a los dos grupos sociales mencionados, y a otros que ahora no se analizan, la conformación de la Iglesia católica muestra características netamente diferentes. Pensemos en algunas de

ellas. En primer lugar, se trata de la Iglesia *católica en Argentina*. Esto quiere decir que ella es a su vez parte de una Iglesia más grande: católico significa "universal". Otra característica es la precedencia histórico-simbólica. Si el ejército argentino suele buscar la connotación de paternidad afirmando que "el Ejército nació antes que la Patria", la Iglesia podría decir algo semejante con dataciones muy anteriores, apoyada no solamente en el mandato misionero de los Evangelios sino, más específicamente, en las bulas de los Papas que encomendaron la "evangelización de estas tierras" al trono de España. Tenemos pues dos excedentes simbólicos a favor de la Iglesia: en el espacio, la universalidad y en el tiempo, la anterioridad. En los ciudadanos que adhieren a este cuerpo y pertenecen también a alguno de los otros –por ejemplo, católicos que son del partido radical o que pertenecen a las fuerzas armadas–, este bagaje simbólico en modo de creencia puede alcanzar el mayor peso relativo en la conformación de la personalidad. Entonces aparece un tercer tipo de precedencia: la de los *fines*. La Iglesia católica afirma que en ella está depositado el camino hacia el fin último de la vida de los hombres y que los objetivos a los que tienden otras organizaciones –por ejemplo, el ejército o la sociedad civil o el Estado– son finalidades intermedias y, si se trata de una sociedad católica, son finalidades subordinadas. En cuarto lugar, aparece otra característica diferencial: la capacidad que tiene la Iglesia católica para *administrar* las consecuencias sociales de las tres precedencias simbólicas antes mencionadas. Esta capacidad radica principalmente en la composición social de la misma Iglesia, que divide las funciones y las responsabilidades en una escalera de estados personales respecto de la institución. No todos los miembros de estos estados escalonados tienen las mismas opiniones sobre el sentido de las precedencias mencionadas. Los estados personales, si se me permite sintetizar componentes de mayor complejidad, son tres: el obispo, el consagrado, el feligrés. Esta terna considera tres figuras sociales claramente diferenciadas y tiene relación –aunque no coincide exactamente– con tres niveles jerárquicos que la Iglesia se da a sí misma en el orden llamado sacramental: el clérigo obispo, el clérigo sacerdote y el bautizado

laico. La falta de coincidencia se debe a la diversa ubicación de la mujer, pues en el esquema sacramental ella siempre será laica, pero en el esquema de la función comunitaria puede ser más que un feligrés. La correlación de funciones de cada uno de los tres estados, que es vivida de una manera jerárquica férrea para un núcleo de cuestiones que conduce el episcopado y de manera muy amplia para otros campos que permiten la iniciativa de consagrados y feligreses, sostiene la capacidad para administrar las consecuencias sociales –a veces conflictivas– de la presencia de la Iglesia, y se adapta a cada una de las naciones o sociedades.

Los obispos

Los obispos pertenecen al grupo de máxima jerarquía: simbólicamente son sucesores de los apóstoles de Jesús, forman así un cuerpo internacional de alta cohesión y por lo general llevan un compromiso de vida con su función. Pocas empresas pueden esperar de sus cuadros gerenciales tal entrega de energía, tanto tiempo de dedicación, similar convergencia en los objetivos y una efectiva internacionalidad. La designación de obispos no se produce por consulta horizontal en las comunidades sino por elección vertical del Papa, vía Nunciatura, como ocurre en la mayoría de los países. Una característica indispensable para su selección es la adhesión a la ortodoxia religiosa y, además, subordinación a la política religiosa que en cada momento promueva el Sumo Pontífice; pero en otras cuestiones –sociales, políticas, culturales, filosóficas– los elegidos pueden manifestar posiciones muy diferentes entre sí, lo que hace más difícil la práctica de lo que ellos llaman colegialidad, pero también hace más amplia su capacidad de intervención en las cuestiones de la comunidad y fuera de ella. Forman un colegio, es decir, tienen fronteras claramente delimitadas con los otros dos estados personales. En el caso argentino, tienen, en más de 60 diócesis a lo largo del territorio y más de una decena de orden no territorial, así como una alta inserción local con variedad de redes de relaciones religiosas, sociales, polí-

ticas, económicas, personales, lo que potencia el accionar del conjunto como colegio. Así pues, es muy alta la capacidad de análisis territorial y demográfico que tiene la conferencia plenaria de los más de setenta obispos que normalmente la componen. Además, el episcopado argentino tiene una alta estima de la misión de enseñar a otros cuál es la naturaleza y el deber ser de la sociedad argentina en su conjunto, lo que se plasma en una colección importante de documentos publicados en los últimos cuarenta años, un material que será básico para la presente reflexión. Por otra parte, es, dentro de los llamados países católicos, uno de los episcopados que evidencian mayor empatía con el Vaticano: difícilmente un obispo argentino va a hacer público su desacuerdo, por ejemplo, con las correcciones que introdujo la Santa Sede cuando publicó en 2007 el documento de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe aprobado previamente por los mismos obispos de la región reunidos en Aparecida, Brasil. Aunque existan circunscripciones que manejan asuntos comunes, como las provincias eclesiásticas y la Conferencia Episcopal de toda Argentina, cada obispo local responde directamente al Pontífice de Roma, lo que otorga gran importancia a las relaciones que pueda tener cada uno de ellos con los dignatarios de la Curia pontificia. Porque consideran que las formas históricas de la Iglesia se basan en una fundación divina, uno de los objetivos principales del accionar de cada uno de ellos y de todos en conjunto es preservar en forma dinámica la identidad de esta institución respecto de los cambios de las sociedades, de las costumbres y de las ideas. En los otros estados –los consagrados y los feligreses– suele ser menos intensa la preocupación por cuidar la continuidad de la actual estructura institucional y puede tener más peso una interpretación propia, alternativa o heterodoxa del ser cristiano. En cada país, la conferencia episcopal actúa con procedimientos diferenciados respecto de los gobiernos y de la cultura. No tomará la misma actitud una comisión de obispos frente a un ministro de Educación en Dinamarca, Uruguay, Francia o Argentina. La diferencia no está tanto en los objetivos, ni en los obispos, sino en la historia de la inserción de cada comunidad católica en los diver-

sos países; y en cada caso, la tendencia del episcopado es la de procurar para la Iglesia siempre el máximo *posible*. No es ésta, por otra parte, una novedad para las relaciones entre las otras instituciones humanas, aunque en el caso de la Iglesia adquiere notable relevancia por la cantidad de campos sociales en los que existen puntos de contacto entre el ideal católico de vida y las ideas y los intereses concretos de las poblaciones.

Los consagrados

Los consagrados son de dos clases, los sacerdotes y los religiosos y las religiosas. Este grupo, intermedio y mediador, se asemeja al de los obispos en su dedicación a la vida de iglesia por un compromiso permanente, que en altas proporciones es efectivo. Se trata de un grupo de unas 16.000 personas en Argentina; casi dos tercios son mujeres religiosas. El número incluye también unos 400 diáconos permanentes y más de 700 religiosos varones que no son sacerdotes. El número total de 16.000, con algunas oscilaciones, casi no ha crecido durante los últimos cuarenta años, si se comparan las cifras actuales con las del Anuario Pontificio de 1967, mientras en este mismo período la población argentina se ha duplicado. Si comparamos el número de consagrados respecto de la población total, la relación es cuatro veces menor que en España, por ejemplo, pero es mayor que en el promedio de los países americanos. De cualquier manera, su actuación institucional y capilar cubre grandes sectores sociales en la organización específica de parroquias (más de 2.500) y capillas (más de 8.000), también en escuelas y en organizaciones públicas, privadas o domésticas dedicadas a la asistencia y promoción social, a la salud, al cuidado de ancianos, etc. Ha crecido en los últimos años la tarea de cuidar a los ancianos del propio sector, debido a su relativo envejecimiento demográfico, por lo que es común la conversión de recursos edilicios en recursos para el cuidado de ancianas y ancianos del propio sector religioso. Consideremos en especial el grupo de los sacerdotes: son unos 5.700 distribuidos en todo el

país, de los cuales algo más de 2.000 pertenecen a órdenes o institutos religiosos. En las últimas décadas se ha invertido la proporción entre unos y otros, pasando a ser mayoría los sacerdotes diocesanos sobre los religiosos regulares, lo que significa una mayor fuerza relativa de la conducción local de los obispos por sobre la de organizaciones internacionales o regionales, pero esta tendencia puede revertirse nuevamente de continuar el crecimiento de los *movimientos eclesiales*. En efecto, a la disminución de fuerzas de instituciones religiosas internacionales clásicas –como franciscanos, salesianos, etc.– se añade, en sentido inverso, un crecimiento en curso de quienes pertenecen a los llamados *movimientos eclesiales*, integrados por sacerdotes y laicos. Hay movimientos más espiritualistas, como *Focolares*, *Schönstatt*, *Fraternidad Comunión y Liberación* y grupos carismáticos; otros más tradicionalistas, como *Fasta* y el *Opus Dei*, o más integristas, como el *Instituto del Verbo Encarnado*. Probablemente en la actual sociedad mundial el gobierno centralizado de la Iglesia romana fomente con preferencia la forma de "movimiento" más que la antigua de "monasterio", la medieval del "convento" o la más moderna de "congregación". La forma del movimiento parece más ágil y congenial con una sociedad tecnificada, segmentada y al mismo tiempo mundializada. Es oportuno señalar que los *movimientos eclesiales* –en Argentina se han fundado y consolidado más de 20 en el período estudiado o poco antes– no se componen con exclusividad de uno de los estados personales sino que lo forman la integración de los tres, con mayor peso de los *laicos*, si bien por lo general los líderes o fundadores son sacerdotes y aunque las últimas decisiones las tomen obispos, casi siempre residentes en Roma. Estos movimientos –diversos entre sí en organización y percepción de la religiosidad– conforman cada uno y dentro de la Iglesia católica una fuerte comunidad de pertenencia, reorganizando con nuevas ideas alguno de los modos religiosos que el siglo XX ha puesto en crisis, pero sin polemizar directamente –por lo general– con la organización moderna de la sociedad, sino pensando un cristianismo con intensas motivaciones personales, entrelazado con los modos actuales de vida de las clases medias y altas –pero sin excluir a las

otras–, insertándose activamente en los campos de la docencia, tecnología, administración, comunicación, ciencias, organizaciones jurídicas. El crecimiento y la consolidación de estos modos de presencia católica podrían en el futuro poner en crisis la división de los tres estados personales que aquí se presentan, porque cambiaría la correlación de fuerzas entre laico, religioso, obispo. Si he traído el tema en este párrafo es porque en los movimientos eclesiales se está forjando una nueva figura de *consagrado* que podría modificar las prácticas jerárquicas tradicionales. Cambiaría también la relación entre catolicismo y democracia en el sentido de que, de acrecentarse la fuerza de estas instituciones, ya no se presentarían ante los gobernantes de las cosas temporales como voceros de lo sagrado, sino más bien como voceros temporales de los intereses *sagrados* de la sociedad, con una capacidad superior de *lobby* y una disposición nueva para entrelazarse con otro proceso que está experimentando la sociedad en democracia, a saber, la cristalización de una *clase política* que se distingue cada vez más de sus representados.

Funciones de los sacerdotes

Los sacerdotes llevan adelante el grueso de lo que se denomina tarea pastoral, es decir, la formación de la comunidad, la administración de sacramentos, la dirección de obras de la Iglesia o cercanas a ellas. Tienen la misma formación básica que los obispos, pero no todos ellos colocan en el tope de las prioridades aceptar las perspectivas doctrinales o prácticas del Vaticano. En este sentido representan con mayor amplitud la gama de posiciones teológicas y opciones religiosas del cristianismo contemporáneo y de todos los tiempos y también reproducen la variedad de la base social católica. La diversidad de personalidades y de pensamiento de los sacerdotes está integrada en un gobierno con multiplicidad de centros, donde no se descarta la reubicación de personas que tuvieron problemas en una tarea, colocándolas en otras similares. Es común el pase de una posición a otra, de diócesis a institución

religiosa y viceversa, del norte al sur o viceversa, incluso de un país a otro, con una generalizada tendencia a no abandonar completamente al personal que ha sido preparado en largos años de formación. El sacerdote Julio Grassi, por ejemplo, en 1990 es trasladado por sus superiores salesianos desde Buenos Aires a Santa Cruz, al año siguiente se desvincula de los salesianos y es aceptado por la diócesis de Morón. Una parte del cuerpo de los sacerdotes, que no supera el 3% anual –acumulativamente es mayor–, se retira del estado clerical, por lo general pacíficamente; las expulsiones del cuerpo son muy pocas. Cuando se presentan situaciones de abuso sexual de menores o de prácticas contrarias al celibato, por lo general la Iglesia no las enfrenta como una cuestión comunitaria, social –y menos aun judicial–, sino como un problema de conciencia personal que debe tratarse en el fuero del perdón sacramental o mediante cuidados psicológicos o correccionales lo más reservados que se pueda.

Los sacerdotes en la sociedad

El prestigio de los sacerdotes es de diversa índole, pero generalmente elevado; la modalidad de este prestigio difiere según los estratos sociales y territorios. En los lugares de altos ingresos es apreciado como un funcionario de lo religioso y como animador de grupos homogéneos, a veces cerrados en sus ideas y estilo de vida. En las clases medias y en los pueblos y ciudades de provincias el sacerdote es un punto de referencia de una vida social que tiene incorporada la religión católica como una de sus dimensiones habituales, aunque desde la década del 90 se han acelerado las transformaciones de esta pacífica situación. En cuanto a los ámbitos de bajos ingresos, desempleo y ausencia de la organización social y del Estado, muchos sacerdotes se convierten en punto de referencia de una resistencia contra el olvido o discriminación por parte del resto de la sociedad y también en animadores de protestas sociales y políticas que unas veces se articulan con la pastoral de sus obispos, otras la enfrentan de modo conflictivo.

Un caso paradigmático es el de Alberto Spagnolo, que en marzo de 2000 prefirió quedar al frente del Movimiento Trabajadores Desocupados, aunque eso implicaba su separación como sacerdote de la renovadora diócesis de Quilmes. Con más frecuencia que en el caso de los obispos, ocurre que algunos sacerdotes se sienten enraizados en el suelo religioso del cristianismo con cierta independencia de las pautas mayoritarias de la clerecía. Algunos sostienen una interpretación laxa de la disciplina eclesiástica o, por el contrario y con más frecuencia, una interpretación fuerte de los consejos del Evangelio, o adhieren a ciertas corrientes de la mística cristiana o de los ideales sociales, críticos hacia el poder, el dinero y los lazos de clase, como el grupo *Sacerdotes en opción por los pobres*. Algunos, en otra orilla de la política, proponen concepciones integristas, polémicas contra las diversas innovaciones que han cambiado el rostro del catolicismo en la segunda parte del siglo XX, incluso con notable proyección internacional, como es el caso del Instituto del Verbo Encarnado. Estos sacerdotes, sean progresistas o integristas, con frecuencia están acompañados por grupos de feligreses que comparten sus definidas convicciones y, siempre que no excedan ciertos límites de política interna o de ortodoxia católica, mantienen la comunión con la Iglesia, a veces con el trámite del cambio de jurisdicción. El obispo local es el responsable canónico y por lo general político de lo que dice y hace cada sacerdote en su área, aunque existen complicadas redes de desplazamientos jurisdiccionales, por ejemplo los espacios no definibles territorialmente, como los medios masivos de comunicación, o las jurisdicciones personales como las de capellanes castrenses o sacerdotes del Opus Dei, o las actividades de órdenes y congregaciones con prerrogativas exentas de articulación local. En una entrevista, el provicario castrense Victorio Bonamín describió el enojo de los mandos militares durante la dictadura porque algunos obispos no ponían en caja a ciertos clérigos de su territorio. No advertían que se trataba de sistemas jerárquicos muy diversos; ahora bien, que sea difícil entender la complejidad de la madeja de jerarquías clericales no significa que ésta sea caótica. Es funcional a una presencia social honda, extensa y muy variada,

conflictiva en sus propias tradiciones intelectuales y religiosas, pero conducida por un cuerpo que ha mostrado la capacidad de mantener la mayoría del redil en una misma dirección. Visto desde fuera de la institución, este grupo de personas consagradas es apreciado o despreciado, buscado o evitado por los demás actores de la sociedad, pero es difícil que un actor social de la educación, de la cultura, de la política, del deporte o simplemente un habitante común no haya encontrado alguna vez a un sacerdote o a una monja que considere su amigo o su compañero en actividades de las más diversas, incluidas, por ejemplo, la apicultura, o la de reclamar a las jerarquías más elevadas la defensa de los derechos humanos o la de peticionar a las autoridades que impidan el remate de un club barrial o de resolver el problema escolar de un niño díscolo de la familia. En este sentido, un balance sobre la relación –favorable o desfavorable– entre catolicismo y democracia no debe circunscribirse con exclusividad a la historia de lo que hacen los obispos. En el campo interior del catolicismo, por otra parte, juntamente con aprecio y veneración por sacerdotes y religiosos, es frecuente encontrar vestigios de crítica y rencor hacia ellos, originados por experiencias de una educación católica que buscó más el acatamiento de normas que la expresión de convicciones. De cualquier manera, los consagrados gozan, en el seno de su comunidad y muchas veces también fuera de ella, el prestigio de significar lo *sagrado*.

Las mujeres religiosas

Las casi diez mil mujeres que componen el grupo de las religiosas católicas se hacen presentes de múltiples formas, desde los más de sesenta monasterios femeninos de clausura donde las monjas atestiguan una especie personal, institucional y radical de interpretar la fe en Jesucristo, hasta geriátricos y hospitales donde dan testimonio mediante el cuidado del prójimo. Para no detenernos en todos los ámbitos de dedicación, la actividad más común es la docencia. Durante el siglo XX se afincaron en el país más de 200

institutos religiosos femeninos con miles de casas, varios de ellos fundados en Argentina. En la mayoría de los casos provenían de fundaciones europeas que establecían sedes entre nosotros para acompañar –en principio– a los colonos de sus respectivos países con la educación de los descendientes. Con el tiempo llegaron a mantener numerosas instituciones educacionales que se convirtieron en habituales en el currículum de una buena niña argentina, no ya según nacionalidades sino según clases sociales, de acuerdo con la especialización de cada congregación: clases altas, clases medias, en algunos casos, rurales. En la segunda parte del siglo XX aumentaron su acercamiento a los sectores indigentes y a partir de los 60 sufrieron en parte una crisis de conciencia colectiva, interrogándose algunas religiosas si no estaban traicionando el llamado de su fe por dedicar sus vidas a formar niñas de clases altas con altos estándares de saberes y mínimos estándares de compromiso cristiano. De esa crisis quedaron muchas secuelas en instituciones y personas, incluida la transformación edilicia de un colegio estandarte de las educandas del barrio Recoleta, el "Sagrado Corazón", que fue demolido para erigir en su lugar –Juncal y Callao– uno de los edificios más selectos para habitar en Buenos Aires, "Los Galgos". Después de aquellos años de crisis, miles de estas mujeres religiosas tomaron caminos diferentes, ya actualizando sus institutos de enseñanza, ya reorganizando con otros objetivos sus propios institutos religiosos, ya abandonándolos para recrear sus esperanzadas creencias en diversos ámbitos sociales, de modo individual, en nuevos tipos de comunidades o en pareja. La presencia del accionar de personas que hicieron estas opciones puede encontrarse en numerosos ámbitos de las instituciones, notablemente en espacios de marginalidad y también en aquellos espacios de gobierno a lo largo del país que carecen históricamente de personal capacitado. Pero es difícil trazar una figura precisa de este impacto social, no porque sea menor sino porque carecemos de investigaciones de base suficientes. Durante estos últimos 25 años se ha hecho visible también otra realidad que toca a generaciones más jóvenes de mujeres: la inserción de ellas –en un número que se acerca al de las religiosas de las congregaciones

tradicionales– en movimientos eclesiales o en comunidades locales con votos o promesas de tipo no tradicional que extienden la modalidad femenina de expresar la religión, ya como espíritu que busca la fusión con lo sagrado, ya como animadora de las múltiples formas de la solidaridad. Si consideramos su correlato político, nos encontramos con mujeres que inciden en la sociedad desde concepciones fuertemente conservadoras, mientras otras lo hacen desde ideas y compromisos progresistas. No es infrecuente encontrar la inestable combinación del compromiso social unido al estricto modo conservador en el ámbito religioso. La Iglesia católica es una comunidad, por una parte, con gran presencia masculina en el campo de la conducción, el rito y el pensamiento, y por otra, de tradicional presencia de la mujer en el campo de la reproducción social, es decir, del lecho conyugal, de la primera formación del niño, de la mesa familiar y de una durable influencia materna en el alma de cada individuo. En esto no difiere mucho de otras culturas de tronco bíblico. Pero en el período que es objeto de nuestra reflexión han llegado al campo religioso discusiones, cambios de paradigmas y modificaciones de la conducta social de la mujer o frente a la mujer y a lo femenino, en correlación con los cambios generales que habían comenzado en la primera mitad del siglo pasado. Los cambios han sido más lentos en Argentina, pero se afianza entre estas mujeres el hábito de pensar a la par de los varones sobre cuestiones de religión, de exégesis, de teología. Ya han comenzado las cohortes de doctoras en teología y otras modificaciones en la administración de la vida religiosa, aunque todavía no se discute en foros importantes –como ocurre en comunidades católicas del hemisferio norte– sobre el acceso de la mujer a la ordenación sacerdotal. En general, la comunidad católica argentina no es excepción con respecto a la situación continental, en cuanto la nueva presencia de la mujer en la organización católica no ocurre sin conflictos. Veamos una prueba. El mencionado documento discutido y aprobado por la ya citada V Conferencia Episcopal Latinoamericana de 2007 contenía en su párrafo 109 la siguiente frase: "Lamentamos […] la discriminación de la mujer y su ausencia frecuente en los organis-

mos pastorales". Esta frase fue completamente suprimida –ni siquiera suavizada como en otros pasajes– por los funcionarios del Vaticano cuando tuvieron a cargo la edición del documento.

Los feligreses

Feligreses podemos llamar a todos los católicos que no revistan en alguno de los estados anteriores. El bautizado que no ha recibido el orden ministerial ni ha consagrado su vida a la comunidad es un *feligrés*, palabra que por su etimología significa "hijo de Iglesia". Podría usarse aquí el concepto de "laico", pero dejamos este término para usos más restringidos. Todos los bautizados son feligreses, forman la gran mayoría del cuerpo eclesial y además –aquí radica su fuerza potencial– el concepto engloba a toda la población que alguna vez participó o puede participar del juego de pertenencia, alejamiento y retorno respecto de la Iglesia. ¿Cuántos son en Argentina? No hay una respuesta clara, porque es difícil establecer una relación entre el rito del bautismo y la pertenencia efectiva a la comunidad. En los orígenes del cristianismo la iglesia se formaba por personas que habían dado un paso decisivo hacia la fe, no era una religión heredada, de sangre, sino una ruptura del alma con su pasado. Pero en las generaciones siguientes primaba la *educación* en la familia creyente por sobre la *conversión* a la fe. Aunque haya opiniones en contrario, el actual catecismo de la Iglesia católica establece que deben ser bautizados todos los recién nacidos en familias católicas, preparando su entorno social incluso desde el embarazo de la madre. Acá podemos encontrar un ejemplo revelador de las diferentes actitudes de los tres estados del catolicismo respecto de una eventual pregunta sobre este tema. Los obispos responderían casi unánimemente que este criterio debe ser mantenido estrictamente; los sacerdotes y religiosos responderían mayoritariamente que debe ser mantenido, pero encontraríamos diversas respuestas minoritarias alternativas; los feligreses, en cambio, responderían con leve mayoría en otro sentido, es decir, que sería conveniente bautizar al

joven cuando entiende de qué se trata. En estas variables aparecen tanto la admisión de pluralidad de posiciones religiosas como la uniformidad de criterios políticos en la medida en que nos acercamos a los niveles de la conducción, y viceversa. La pregunta sobre el número de católicos argentinos no se suele responder con cifras absolutas sino con porcentajes sobre la población total. Por otra parte, las mismas guías y estadísticas de los órganos del episcopado cuando describen las diócesis argentinas anotan para cada una el total de la población universal según los censos civiles, no la de bautizados; lo que supone que la jurisdicción episcopal es algo así como una estructura que cubre a todos los habitantes. Los obispos han reconocido, en exposiciones públicas o reservadas y en estudios propios, que ha disminuido la conciencia de pertenencia a la Iglesia en los bautizados durante el período que tratamos; la estimación de los bautizados oscila entre un 85% y un 78% de la población, en sentido declinante, aunque con repuntes estadísticos ocasionales. Por su parte, los sociólogos trabajan con el número de quienes *se identifican a sí mismos* como católicos, cifra que apunta hacia el 74%. Pero estos porcentajes poco pueden reflejar la diversidad y el grado del compromiso de la población bautizada con la comunidad católica. Así, por ejemplo, una semana antes de la elección de jefe de gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en 2007, el candidato Mauricio Macri declaraba, en una entrevista publicada por la revista del diario *Clarín*: "soy católico pero no practico". Éste es uno de los tantos católicos latentes que actúan en la sociedad. Si la frase ha sido pensada, ha sido bien pensada, porque ella identifica a quien la pronuncia con la mayoría de la población de votantes, que efectivamente pueden tipificarse como católicos con bajo índice de práctica religiosa. Esta situación es manejada por los obispos como un hecho estructural y forma parte de las condiciones de administración de la presencia social de la Iglesia en tanto los no practicantes suelen reintegrarse de muy diversas maneras a la pertenencia abandonada y, de cualquier modo, siempre serán considerados por la Iglesia bajo su jurisdicción espiritual. No es la

misma, entonces, la exigencia de identidad para cada persona dentro de los diversos estados. No será probable, por ejemplo, encontrar en los diarios que alguien declare "soy obispo, pero no practico".

La presencia social de la feligresía

En el campo de la feligresía, de cualquier manera, numerosos creyentes componen un extenso tejido social con generalizado sentido de pertenencia. Existen varias encuestas sobre este hecho social, pero al no poseer unidad de conceptos cualitativos los estudios dan resultados cuantitativos muy dispares. Podemos decir, combinando varias encuestas y métodos, que un 9% de la población argentina practica regularmente el culto católico y otro 18% lo hace con menor regularidad. Es decir, que el 27% de la población muestra patrones socialmente visibles de práctica religiosa católica. Dentro de ellos es posible considerar un grupo de 900.000 personas, el 2,25 % de la población nacional, que si bien no consagran toda su vida a las obras de la religión, trabajan diariamente o con frecuencia en alguna relación de compromiso, responsabilidad o ayuda en instituciones y acciones de la comunidad católica: colegios, administración diocesana y parroquial, centros de salud, comedores, editoriales, universidades, librerías, casas de retiro, albergues, radios y otras formas. Un ejemplo de este grupo es el del personal de los colegios católicos de enseñanza, aunque cierta crisis manifestada en los últimos años impide afirmar que todos ellos posean una identidad católica fuerte, en cuanto se ha notado un aflojamiento creciente de las condiciones de estricta práctica religiosa para ingresar como docente. Durante el período aquí estudiado se observa el crecimiento de formaciones religiosas no católicas inspiradas en confesiones bíblicas, parabíblicas y afroamericanas, que se mueven en terrenos anteriormente ocupados por bautizados católicos. Estos grupos, llamados con frecuencia sectas, por una parte, fomentan el desarrollo de la experiencia personal de la fe, de la esperanza de bienes

religiosos o terrenales en desmedro de la pertenencia a instituciones tradicionales; por otra parte, muestran signos de inversiones financieras exteriores a los grupos donde progresan, sean estas inversiones por intereses económicos o por estrategias políticas suprarregionales. En algún sentido, estos grupos de predicadores trabajan sobre el campo católico con instrumentos homiléticos semejantes a los que practicaron los primeros cristianos sobre el mundo de judíos y gentiles helenizados. Entonces, como ahora, una sociedad globalizada permitía la oferta abierta y multiforme de bienes religiosos de muy diversa proveniencia, creando un momento de inflexión desde la religión cívica grecorromana a la pluralidad de religiones sustentadas por la adhesión de la subjetividad, entre las cuales ocupó un lugar central el cristianismo. Antes de manifestar plenamente su dimensión de religión política, el cristianismo se presentó como una religión interior, una religión de la persona; estas dos dimensiones se combinaron de muchas maneras a lo largo de la historia cristiana. Por ello, la situación de lo que algunos hoy consideran un "ataque pentecostalista" rememora necesariamente la situación de los inicios. En las grandes ciudades, de hecho, la expansión de los grupos pentecostales y neoevangélicos ha crecido hasta igualar a los asistentes a iglesias del catolicismo en las clases sociales de "pobres y humillados" (véase el libro de Aldo Ameigeiras en esta colección). En algunos cordones periféricos de las grandes urbes argentinas, la práctica de cultos llamados alternativos duplica a la de las parroquias católicas. Pero esta cuantificación no significa que todos esos creyentes de la predicación evangélica se priven de retornos esporádicos o permanentes a las prácticas de su ancestral catolicismo, como lo demuestran las prácticas de peregrinaciones y otras ceremonias masivas sobre las que discurriremos más adelante. De hecho, lo que más preocupa a obispos y sacerdotes no es el tránsito de los feligreses por otras confesiones cercanas sino la pérdida de la fe y cultura cristianas en lo que ellos llaman el proceso de secularización causado por la modernidad, que se manifiesta especialmente en las clases medias.

Balance de los tres estados católicos desde 1983

En el comienzo de la época democrática, por varias causas, la acción visible del catolicismo en la esfera pública estuvo a cargo principalmente del episcopado, en menor medida de los consagrados y aun menos de los laicos. De la Iglesia católica argentina habían nacido más de una vez organizaciones juveniles de laicos con una doble función: la de robustecer la fe y la cultura cristiana desde la juventud y la de tomar posiciones activas en los campos públicos, ya políticos, ya sociales. En 1983 estas escuadras de presencia y formación estaban netamente fragmentadas –a veces anuladas– según las generaciones. Los católicos activos que entonces tenían entre 60 y 80 años habían formado parte probablemente de la Acción Católica Argentina, de fuerte florecimiento en las décadas del 30 y del 40. De las especializaciones de juventudes de Acción Católica en el ámbito obrero, universitario y profesional, consolidados hacia los 50 en las principales diócesis, surgieron conflictos centrífugos para la estrategia de los obispos, que además coincidieron con la crisis política, religiosa y militar de 1955, lo que produjo dispersión en las personas, las ideas y las acciones, y retracción organizativa por decisiones del mismo episcopado. En otro segmento de edad, para 1983, los católicos comprometidos que tenían entre 30 y 50 años y que habían pertenecido probablemente a otra oleada de agrupaciones juveniles de una naturaleza diferente, estaban también ausentes de la escena social católica. Se trataba de las juventudes católicas que durante las décadas de los 60 y 70 se habían volcado al enfrentamiento de los problemas sociales, a la resistencia política y a los diversos modos de organizaciones armadas, compitiendo –o estableciendo alianzas– con organizaciones de ideario marxista; muchos habían encontrado en la revolución el verdadero sentido de la fe en Jesús. Esta generación –diezmada y en diáspora social– había dejado casi por completo de pertenecer al estamento de los cuadros laicales de la Iglesia en 1983. En cuanto a los sacerdotes y religiosas, después de la crisis del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, disuelto en 1976, y de otras crisis de asociaciones semejantes o de

grupos internos de las órdenes religiosas masculinas y femeninas, su presencia social se había retraído notablemente –volviendo en esto a los parámetros de las primeras décadas del siglo XX–, por lo que podemos encontrar sólo aisladas voces expresivas de ideas fuera de las del episcopado. En alguna medida la Iglesia recobró algo del optimismo sobre sus cuadros laicales cuando de hecho enfrentó la iniciativa del gobierno radical durante el Congreso Pedagógico entre 1984 y 1988. En sentido contrario, el intento de revitalizar la Acción Católica con ocasión de los cincuenta años del Congreso Eucarístico Internacional de 1934 –máximo momento de la expresión religioso-política del catolicismo argentino– no hizo más que marcar la diferencia de las flores vivas del jardín con las que se muestran en el florero. De cualquier manera, la fragmentación y oscurecimiento de las agrupaciones católicas de las décadas anteriores no impidió que muchos individuos y grupos, esta vez por fuera de la institución eclesiástica, hayan intervenido activamente en diversas iniciativas políticas y sociales de orden local o nacional, algunos en el exilio. El ocaso de los laicos y las crisis de los consagrados pueden explicar, en parte, la preponderante presencia del episcopado como portavoz y representante de la Iglesia católica en la Argentina de los 80. Así pueden comprenderse, quizá, los acentos duros del episcopado para señalar los límites de la democracia y demarcar con fuerza los espacios de la tradición católica del país apreciados como "inalienables". Probablemente, cuando el episcopado defendía la identidad católica de la Nación contra el denunciado secularismo del partido gobernante buscaba también definir la identidad de la propia Iglesia y suplir el eclipse de sus cuadros sociales. Por ello, si alguien quisiera estudiar la sociología del catolicismo argentino de la época guiándose por los titulares de los grandes diarios podría caer en la creencia de que tal catolicismo estaba compuesto casi exclusivamente por obispos. Sin embargo, en los muy diversos desplazamientos de ideas y acciones que realizaron los –frustrados– laicos y consagrados de los períodos anteriores a 1983 puede discernirse, a menudo, la continuidad de los variados impulsos que crecieron en el suelo del catolicismo a mediados del siglo XX.

La cultura laica del radicalismo y el cuidado de la fe católica

Especificar las relaciones del cuerpo católico con la renovada forma democrática de gobierno que encontró Argentina en 1983 es una tarea compleja si se tiene en cuenta la lógica propia de cada uno de los tres estados mencionados. El catolicismo de los feligreses –la mayoría de la población argentina– no manifestó conflictos de fondo con el nuevo gobierno radical sino más bien confluencias en desarrollos sociales e ideológicos concurrentes, aunque existieron minorías disconformes con los juicios a los militares y que apelaron vibrantemente a los ideales de un tipo de catolicismo combativo en contra del gobierno. Los religiosos que trabajan en escuelas católicas, con tensiones ocasionales, encontraron un modo de cooperación poco litigioso. Sólo algunos sacerdotes, aquellos que habían adquirido una desconfianza teórica respecto de la *partidocracia liberal*, enfrentaban ocasionalmente al gobierno desde sus púlpitos. Los obispos, en un documento de 1981 titulado *Iglesia y comunidad nacional*, que comentaré más adelante, se habían volcado teóricamente a la defensa de la forma democrática de gobierno; sin embargo, puntualizan allí mismo que la democracia requiere ciertas condiciones filosóficas, condiciones de las que los obispos se sienten custodios y maestros. Esta situación compleja explica la tensión que emerge en la práctica. En 1983 el gobierno de Raúl Alfonsín enfrenta la situación por la que atraviesa el país con un proyecto de promoción de la vida democrática de la sociedad, es decir, del ejercicio del poder basado en la representación electiva y el funcionamiento de los cuerpos parlamentarios. Después de una dictadura –piensan los hombres que han sido elegidos por la ciudadanía– no sólo hay que gobernar democráticamente, sino que hay que volver a *democratizar* la sociedad. Esto implica, entre otras cosas, que los ministros, secretarios y demás funcionarios del Poder Ejecutivo no deben ser representantes de las corporaciones (agro, finanzas, Iglesia, ejército, gremios, etc.) ante el Estado, sino oficiales de la Nación frente a cada uno de esos ámbitos. Ésta es la idea con que Alfonsín designa a sus funcionarios, lo que no deja de sorprender y desagradar a quienes

esperaban otra cosa. Algunos sectores católicos critican la designación del ministro de Educación, de una mujer en el área de la Secretaría de Culto, la falta de consultas –reservadas– para el nombramiento de los jueces de la Corte, la asignación de un Programa de Democratización de la Cultura a una persona como Marcos Aguinis que, por ser judío, "nunca podía entender la identidad nacional", etc. No se trata, sin embargo, de un enfrentamiento inmanejable, sino del recurrente desajuste en las visiones de la política y del concepto sobre qué cosa es democracia. Los documentos de la Conferencia Episcopal, que no habían exigido ninguna legitimación a los gobiernos de facto, establecen ahora una lista importante de condiciones para que la *democracia* que felizmente acaba de comenzar, además de ser legítima –cosa que los obispos reconocen–, logre también su legitimación mediante el cumplimiento de sus caracteres *esenciales*. Después de la dictadura emergen en Argentina dos principales relatos para recrear simbólicamente la democracia: el de Alfonsín en los grandes discursos de la campaña electoral y los primeros meses de gobierno, y el de los obispos en más de 20 documentos producidos a partir de 1981, cuando se percibe la declinación de la dictadura. Estos dos relatos difieren no sólo en los acentos, sino también en la sustancia.

Correlación entre decadencia y democracia

Así pues, a un año de iniciado el gobierno de Alfonsín, en noviembre de 1984, la Conferencia Episcopal publica un documento cuyo título –no muy optimista– es "Ardua transición". Nótese que la "transición" es entre la peor experiencia de gobierno dictatorial padecida por Argentina y el gobierno de Alfonsín. Escriben con la intención de "señalar algunas desviaciones que conspiran en último término contra la vida en democracia". Seis puntos centrales del documento, de nueve en total, están dedicados a analizar los aspectos negativos que amenazan al nuevo período político de Argentina. Las *desviaciones* son ubicadas en diversos

niveles de profundidad: una es muy general e imprecisa, la falta de una normalidad ética; otra señala la cuestión de los juicios a los excomandantes con la ambigua expresión "perplejidad por la aplicación de la justicia"; otra toca una discusión específica sobre testimonios escuchados en los tribunales y publicados en libros, es decir, lo que los obispos consideran lesiones a la fama de personas e instituciones, con especial mención del anterior nuncio Pio Laghi, nombrado en el contexto de las denuncias contra militares; los obispos manifiestan "fundados temores" en el área de la educación; incluyen como déficit de la democracia el "auge de la pornografía", y finalmente se refieren a la persistencia del problema económico. Con este último aspecto el documento se pone cerca de los gremialistas que entonces resistían las propuestas legislativas del gobierno tendientes a reformular las reglas de juego en el campo laboral y con algunas de las "perplejidades" anteriores se ponían del lado de los militares que resistían las acciones legales respecto del terrorismo de Estado. El documento, hay que decirlo, reconoce en términos positivos la experiencia de una Nación que recuperaba su condición democrática, pero expresa también las críticas abiertas que alguna parte importante del cuerpo de obispos y de católicos hacía al gobierno radical, señalándolo como vector del laicismo, secularismo y relativismo filosófico. Desde el punto de vista cultural se vivía en Argentina una elevada sintonía con lo que algunos llamaron en España la "movida" –la reacción social contra la etapa franquista–, hecho cultural que sus críticos asociaban al mismo tiempo con el relajamiento de las costumbres y con la democracia. El panorama sobre la democracia, en muchas homilías de iglesias y catedrales, reeditaba el diagnóstico tradicional del catolicismo antimodernista: la democracia es hija de la filosofía moderna, de la que surge el capitalismo individualista, el cual ha de terminar necesariamente en el colectivismo materialista. Un ejemplo de esta concepción lo hubiéramos podido escuchar en la catedral de San Juan, en la que el arzobispo Di Stéfano recibía el nuevo año 1984 denunciando una campaña contra la Iglesia por parte de las corrientes que actuaban en la nueva situación política: "La pornografía destruirá el pudor de

sus hijas, el pansexualismo desvitalizará a sus hijos; el divorcio legalizado les deparará el más incierto de los frutos; la desacralización de la enseñanza y de la cultura los dispondrá para el peor de los paganismos; el materialismo dialéctico terminará finalmente con lo que reste de la propiedad y de la libertad". Esta declaración contiene un terminante diagnóstico histórico-político que permite comprender la adscripción de cambios culturales englobados en el concepto "pornografía" como un caballo de Troya arrastrado por la "democracia" que habría de terminar con la destrucción de la sociedad católica y nacional. Y si hubiera alguna duda sobre si este diagnóstico tenía la función de impugnar a los hombres del radicalismo en el gobierno, esa duda cede ante la certeza cuando se considera el contexto de lucha a la que llama el arzobispo en la misma homilía, recordando "un siglo atrás", cuando luchaban "Estrada, Goyena, Frías, Achával y tantos más, que supieron expresar su vocación y la primacía de la verdad". Ésta es una manifestación de la mayoría de los obispos de ese momento, pero no de todos. El grueso de los católicos, por otra parte, participaba del nuevo camino que emprendía la sociedad argentina sin expresar el supuesto de que se encontraba en una encrucijada donde luchaban dos civilizaciones: la del laicismo y la de la fe.

El divorcio separa Iglesia y democracia

La legislación sobre el matrimonio es un campo clásico de desacuerdo entre la doctrina católica y la cultura laica. El gobierno radical había anunciado su disposición al estudio de una ley del divorcio. El episcopado respondió con varios documentos, de frecuencia más que anual desde 1984, denunciando dicha ley como contraria a nuestra idiosincrasia y violatoria del derecho natural, en el sentido de que la naturaleza del hombre contiene la exigencia de fidelidad perpetua de toda pareja que alguna vez haya decidido unirse con fines de la procreación; ninguna ley positiva puede contradecir, según los documentos episcopales, esta deter-

minación, que sería superior a los individuos y a los legisladores. El Poder Ejecutivo y el brazo parlamentario sabían que era un campo espinoso y que convenía evitar una confrontación directa. En la década anterior varios países católicos europeos habían sancionado leyes semejantes y esto significaba que la Iglesia no daría una batalla de vida o muerte. En la misma Iglesia, si bien todos se expresaban en contra de la ley, no todos estaban dispuestos a pagar los mismos precios por una batalla religiosa. Ante ciertas encuestas publicadas con beneplácito del gobierno, que mostraban una mayoría de la población a favor de la ley, especialmente entre jóvenes en edad núbil, algún obispo propuso hacer una encuesta confiable entre católicos, pero un colega más importante le respondió que no era una cuestión para someter a la opinión pública y que probablemente su resultado se convertiría en un argumento a favor de los adversarios. Una de las fuerzas de la institución católica consiste en que guarda con celo un determinado cuerpo de doctrina que jamás pondrá a votación de nadie, ni siquiera de un concilio. La negativa de toda regulación del divorcio, sin embargo, no es fácil de mantener fuera de la grey católica –e incluso dentro, en algunos casos–, porque es difícil convencer a todas las culturas humanas de que la condición de perpetuidad es inherente a toda voluntad de unión eróticoreproductiva. Incluso la Biblia y el Nuevo Testamento no presentan textos cuya interpretación permita afirmar que todo divorcio es siempre contrario a la naturaleza humana. Por otra parte, si se creyera realmente que la destrucción del vínculo es contraria a la naturaleza, no permitiría la Iglesia segundas nupcias después del matrimonio civil so pretexto de que no es verdadero matrimonio. De hecho, al cuidado de los legisladores de no agredir a la Iglesia corresponde un nivel débil de beligerancia episcopal: los documentos publicados son muy enfáticos pero no hay condenas solemnes y masivas. Raúl Primatesta y otros obispos, en privado, le expresan a Alfonsín su disgusto porque no lo ven dispuesto a vetar la ley del divorcio. En el momento de mayor beligerancia, junio de 1986, se anuncia una marcha sobre la Plaza de Mayo

portando la Virgen de Luján, pero no es el episcopado el que la organiza sino el obispo de Mercedes, Emilio Ogñénovich, y la marcha debe evitar la ruta natural por la diócesis de Justo Laguna, que no gustaba de hacer este tipo de gestos, y debe pasar por las rutas cercanas a Campo de Mayo, lo que revela diversidad en las visiones sobre la conveniencia de la protesta, en la que, de hecho, participan pocos feligreses. El Parlamento, por su parte, responde con un cuidado paralelo, dejando que el proyecto de ley, ya aprobado por Diputados, repose en las comisiones del Senado, para que su tratamiento no interfiera la segunda visita al país de Juan Pablo II, que se realiza en abril de 1987. Dos meses después, estando las cosas más tranquilas, es sancionada la Ley del Divorcio en Argentina. Tampoco entonces el episcopado en su conjunto rompe lanzas con el cuerpo legislativo, con la excepción de muy pocos obispos que aplican o amenazan aplicar a los legisladores que hubiesen aprobado dicha ley la pena máxima disponible contra un bautizado: la excomunión. Sin embargo, la conducción de los obispos "sugiere" amonestar de palabra y recomendar una reparación pública del escándalo. Muy pocas reparaciones o solicitudes de levantamiento de la excomunión aparecieron en público y la sociedad fue acostumbrándose a vivir con una ley sancionada con el consenso mayoritario de representantes y representados. La ola de juicios de divorcios que destruirían la familia argentina –anunciada por algunas voces católicas– no se produjo. La situación real de la familia entre católicos continuó sus mutaciones y transformaciones obedeciendo menos al deterioro causado por la ley del divorcio que a otros factores que cambiaban la cultura, la economía, los modos de relaciones sociales y las costumbres, factores que no estaban en manos de las decisiones del gobierno sino en limitada medida, y que los frecuentes documentos episcopales no siempre consideraban en su real magnitud. Entrado ya el nuevo siglo, parece que el episcopado ha tenido mayor cuidado al estudiar y tratar la cuestión de la familia argentina en toda su complejidad social y en su época, y no solamente desde un enfoque moral particular y abstracto.

La educación católica

La reproducción social conforma una dimensión central para cualquier iglesia, como también para cualquier país. Argentina hizo un largo camino en el siglo XIX para establecer la figura de su población, sostuvo la promoción orientada de la inmigración y estableció un sistema básico de educación que se expresa en 1884 con la Ley 1420, con su concepto de educación común "obligatoria, gratuita, laica". Esta ley había sido impugnada por la tradición católica como imposición indebida contra los derechos de la familia argentina y de la Iglesia; si bien ha crecido y crece el reconocimiento de numerosos educadores católicos en el sentido de que la Ley 1420 ha tenido innegables méritos en orden a la conformación de la comunidad nacional. Cien años después de la ley, el gobierno radical convoca al II Congreso Pedagógico con vistas a reorganizar la educación para esta nueva etapa democrática. Como un siglo antes, otra vez se caldean los ánimos con posiciones contrapuestas sobre muchos temas filosóficos y políticos, referidos también a dos cuestiones concretas: a) si se han de mantener o no las subvenciones a las escuelas de gestión privada, en su mayoría católicas; b) si se debe anular el concepto de laicidad de la escuela promoviendo la enseñanza de las diferentes religiones según decisión de los padres. Entre laicistas y católicos se había dado hasta ese momento algo que podemos llamar un empate, es decir, la escuela pública era laica y la privada recibía subvención. De más está decir que en ambos campos algunos pensaron en lograr un desempate en beneficio propio, favorecidos unos por el manejo de los instrumentos del Estado y otros por la movilización social de los propios cuadros de las instituciones educativas católicas. Desde 1984 hasta la celebración del II Congreso Pedagógico, en febrero de 1988, se recorrió un largo camino de asambleas sectoriales, provinciales y nacionales. La iniciativa del gobierno, que parecía iba a determinar el resultado en el sentido de una profundización de los ideales de la escuela gratuita y laica, se vio enfrentada por la iniciativa de la Iglesia, de los órganos de educación católica y de su red de actores en todas las circunscripciones y en todos los

niveles. Eran las reglas del juego; los católicos vieron la posibilidad de ganar terreno con su presencia territorial y su organización; en el gobierno se decidió mantener las reglas del juego pero bajando de alguna manera las expectativas sobre el Congreso: recordaron que se trataba de un ejercicio de asesoría social sin perjuicio de que los representantes parlamentarios eran quienes habrían, en definitiva, de dictar las leyes.

El Congreso Pedagógico

Cuando Alfonsín abre la Asamblea Nacional del Congreso, después de casi cuatro años de preparación, expresa: "es la mayor experiencia de participación emprendida en esta nueva era de vida constitucional". ¿Cuál fue el resultado? En las siete comisiones se resolvió en general por consenso; en los temas en los que no hubo consenso se apreció una mayoría constante de la posición cercana a la Iglesia. Esta posición logró afirmar temas como la trascendencia del hombre en su dimensión cultural y religiosa, la función de los padres como responsables primarios de la educación, la subsidiaridad del Estado y su obligación de sostener la iniciativa privada, el derecho de los padres a que se les dé clase de religión a sus hijos en la escuela de gestión pública. Este evento sirvió también de advertencia para algunos observadores eclesiásticos: no todos los representantes de la educación católica que habían actuado en las asambleas regionales mostraban, respecto de las directivas episcopales, la misma uniformidad que los de la asamblea general. Incluso algunos obispos manifestaron su desaprobación por lo actuado, en el sentido de que se podría haber exigido mucho más para la Iglesia, dada la conformación resultante del Congreso. Este avance del catolicismo fue juzgado por muchos como un presagio negativo para la democracia, en épocas en que se alzaba Aldo Rico en Monte Caseros y se complicaban las perspectivas de la política económica del gobierno. Sin embargo, es conveniente destacar la fuerza y la extensión de los consensos del Congreso, que se manifestaron años después en las leyes de educación federal (1993) y

universitaria (1995). En este contexto, donde predominaba la presión de los grupos de poder económico internacionales para mercantilizar la educación en todos sus niveles, es posible leer una corriente contrapuesta –aunque no siempre operante– que atraviesa los consensos alcanzados en aquel Congreso y que de alguna manera permite acuerdos básicos entre las corrientes enfrentadas. ¿Y cómo quedaron las leyes sobre educación después del tratamiento legislativo? Mantienen el empate del que antes se ha hablado: educación pública laica, por una parte, y educación de gestión privada con subvención estatal, por otra. Puede decirse, además, que el crecimiento del financiamiento estatal de la educación en Argentina hacia el final de nuestro período responde inesperadamente a las expresiones que vertieron en aquel Congreso tanto católicos como laicos. Y aunque se trate de un campo en el que el país se degradó enormemente, no por eso debe olvidarse que, desde el punto de vista de la práctica de vida democrática, aquel Congreso fue una experiencia positiva, incluso por el resultado de la acción parlamentaria posterior, que mostró que la definitiva discusión se dio en el seno de los representantes elegidos según la Constitución pero enriquecidos por los aportes de las discusiones y consensos anteriores. Por otra parte, los grupos de pensamiento cercanos al gobierno tuvieron que aceptar, con diversos estados de ánimo, la capacidad del catolicismo para hacerse presente en el escenario social. Los problemas de la educación católica, en general, no radican en conflictos con gobiernos o en las legislaciones vigentes sino en la velocidad y la profundidad de los cambios culturales, tema que aparecerá más adelante. Lamentablemente, la celebración del Congreso coincidió en el tiempo con la sublevación de los militares carapintadas en Monte Caseros, donde –no hay que olvidarlo– también había capellanes.

Los juicios a los militares

En 1984 los obispos reflejaban la división del cuerpo social católico; la misma Iglesia estaba dividida entre los bandos que

habían apoyado la represión y quienes la habían padecido. Muchos obispos y sacerdotes predicaban la "reconciliación" y el "perdón" en un contexto que no podía separarse de la cuestión de los desaparecidos y otros delitos; un pequeño número de obispos y sacerdotes, por el contrario, eran miembros activos de las asociaciones de derechos humanos, que promovían o realizaban investigaciones de los hechos nunca explicados suficientemente por ninguna indagación judicial. Además, los nombres de algunos catequistas, sacerdotes y obispos estaban en las mismas listas de desaparecidos o asesinados por la dictadura militar. Se debatían muchas cuestiones de hecho y de derecho, mientras avanzaban las sesiones públicas de los juicios a los máximos responsables militares. Pero las divergencias de fondo persistían en el cuerpo del catolicismo: para algunos, los militares habían utilizado legítimamente la violencia para conducir la Nación a un estado de orden, aunque al mismo tiempo admitían que esos militares hubieran podido cometer actos ilegales, "contaminados por los métodos del enemigo que plantearon una guerra sucia". Para otros, la violencia del Estado había sido usada fuera de la legitimidad política, fuera de la legalidad jurídica y contra la moral, para beneficiar la aplicación de un plan político y social que, sin tal empleo del terrorismo, no hubiera podido llevarse a cabo. Las diferencias de juicio en esta cuestión de fondo se manifiestan entonces en declaraciones públicas de autoridades eclesiásticas y revelan una doble alma que anima la redacción de los documentos episcopales y de las intervenciones de instituciones católicas. Los obispos, mediante la publicación en 1984 de una serie de documentos públicos o reservados, entre ellos una carta a la Junta de marzo de 1977, querían mostrar a la opinión pública que ellos habían presionado a los militares para que abandonaran el *modus operandi* del terrorismo. Pero esto no quiere decir que vieran con buenos ojos los juicios contra los terroristas de Estado, argumentando para ello de dos maneras complementarias: una, en el nivel político, sostenía que después de una guerra fratricida solamente a través del perdón y la *reconciliación* era posible recrear el tejido social; otra, en el nivel religioso, afirmaba que el perdonar es una

virtud enseñada por Jesús y que el juicio definitivo de los actos humanos compete a Dios. Así, durante 1984 y 1985, se expande en la opinión pública una secuencia de declaraciones de obispos y líderes católicos que quieren levantar un dique ante los oleajes comunicativos provocados por las declaraciones de testigos en los tribunales. El arzobispo Aramburu declara desde el púlpito del santuario de Luján: "El juicio es de Dios". El arzobispo Primatesta llega a formular una frase que, probablemente, debe ser extraña a cualquier texto de ética cristiana: "el perdón es del hombre, la justicia es de Dios". En general, estas intervenciones manifiestan una ambigüedad de fondo por la permanente transposición de categorías religiosas a categorías jurídicas, y viceversa. Sin embargo, la presión episcopal no pudo poner obstáculos insuperables a la aplicación de la justicia por parte de los tribunales de la Constitución. En primer lugar, porque hubo un grupo importante aunque minoritario de obispos y católicos que sostuvieron que toda aplicación del perdón supone el conocimiento de los hechos perdonables y el arrepentimiento del culpable. Además, entre los fieles y consagrados, muchos se presentaron a declarar ante los tribunales haciendo referencia a su condición de católicos. Finalmente, el cuerpo de militares acusados y efectivamente llevados al estrado muy poco ayudó a la estrategia de la reconciliación que proponían los obispos –y eso sigue ocurriendo hasta hoy– en cuanto, por lo general, reivindicaban con énfasis lo actuado, acusando a sus acusadores. No era infrecuente oírlos proferir amenazas aun desde el banquillo de acusados. Frente a esta conducta cabe afirmar, por una parte, que la *reconciliación* –término que usó de manera central también el presidente Alfonsín en el discurso de apertura de la Asamblea Legislativa de 1984– es una condición de la salud política de toda sociedad; pero que la tarea de reconciliación no debería impedir, sino más bien promover, el esclarecimiento de los hechos ocurridos, ya por vía judicial, ya por vía testimonial o por la investigación histórica, permitiendo a la justicia humana hacer lo posible para establecer lo justo, sean quienes fueren los eventuales acusados. La apelación a la justicia divina como fuero de alzada personal de un acusado que quiere

evitar un tribunal es un recurso que ningún juez eclesiástico admitiría en su jurisdicción. ¿Por qué quererla aplicar a un fuero penal constitucional?

Los capítulos eclesiásticos de los juicios contra el terrorismo de Estado

La reticencia frente a los juicios contra el terrorismo de Estado, unida a la contrapropuesta de olvido y perdón que domina las expresiones del episcopado –y de numerosos católicos–, tiene probablemente como principal causa la explosiva conjunción de dos hechos que a través de los años se manifiestan cada vez con mayor claridad: entre los eclesiásticos y católicos declarados hubo tanto victimarios del terrorismo de Estado como víctimas. Además de las expresiones públicas de algunos obispos y no pocos sacerdotes que alentaban la *purificación* de elementos extraños al ser nacional como justificación de la represión, la ciudadanía tomó conocimiento, por las denuncias ante la Conadep y en los testimonios durante los juicios de 1985, de que se imputaban a obispos y sacerdotes diversos grados de participación en actividades represivas. El Vicariato Castrense y la Arquidiócesis de La Plata eran los más nombrados, aunque no los únicos. Incluso hubo religiosos y catequistas católicos que declararon que algunos interrogadores parecían ser eclesiásticos por el tenor de las preguntas. Que en salas de tortura con alta frecuencia se hayan hecho interrogatorios sobre ortodoxia religiosa es un tema que los teólogos católicos deberían alguna vez atreverse a tratar. Este capítulo oscuro dejó varias cuestiones pendientes durante todo el período que aquí se considera, y es probable que acompañe a nuestra sociedad todavía por mucho tiempo mientras continúa el proceso de publicación y sistematización de las informaciones fragmentarias y dispersas en varios países, principalmente en Argentina, Estados Unidos y el Vaticano. Por ahora es posible referirse a un ejemplo importante y público: el juicio contra el sacerdote Cristian Von Wernich. Se advierte que en el cuerpo de feligreses –por las encuestas de dia-

rios y la declaración de la CNJP (Comisión Nacional de Justicia y Paz)–, entre religiosos –por una declaración de la Confar– y entre sacerdotes –un sacerdote fue testigo en el juicio y otros se expresaron públicamente– hay más libertad que entre los obispos para condenar sin atenuantes la conducta del capellán o para expresarse sobre este caso con claridad. Señalo apenas algo que me parece central en la cuestión: los jueces prueban que un hombre de Iglesia totalmente integrado a la tarea ilegal utiliza su condición de sacerdote para ingresar en un campo de la víctima al que no se accede mediante los instrumentos físicos de tormento: el campo de las creencias y de las convicciones. Se conforma así la figura de la tortura perfecta. Junto a otros que torturan el cuerpo, se ejerce el *poder* religioso sobre *el alma*. A este poder hizo el condenado una inquietante referencia en ocasión de su alegato frente a los jueces. Ante esta realidad, publicada ya la sentencia condenatoria, su obispo y superior local anuncia que se hará un estudio para decidir si en todo esto habría objeto de penas canónicas. En alusión a la alegría exteriorizada por las víctimas ante la sentencia, varios obispos y una Comisión del Episcopado advierten que no se debe disfrutar de la venganza ni obrar por odio contra la Iglesia. La incomodidad de los obispos ante el estado público de actuaciones poco defendibles se manifestó en el uso del modo potencial y el estilo ambiguo e indirecto de sus declaraciones. Los obispos no pueden decir que ignoraban las acusaciones ni que ignoraban que el mismo capellán, poco antes de la celebración del juicio, había actuado como sacerdote por casi una década con su apellido disimulado en una diócesis de Chile. Fue necesario que mediara una sentencia pública y civil para que su superior eclesiástico manifestara que era conveniente abrir una causa canónica. Éste es el caso más representativo, no el único, entre las causas pendientes o ya resueltas.

Eclesiásticos y católicos asesinados

El caso de eclesiásticos muertos o desaparecidos durante la dictadura no es menos conflictivo. En las declaraciones públicas de

más de un militar se hace referencia al trabajo de purificación de los males internos de la Iglesia que ellos tuvieron que tomar como una tarea apreciada positivamente por ciertos obispos y católicos. Así la desaparición de Mónica, hija de Emilio Mignone, se inscribe en la tarea general de purificar de elementos "extraños" el seno de las mismas instituciones católicas. Mignone, un jurista de invariable lealtad a sus convicciones católicas, testimonia sobre estos hechos en el juicios a los miembros de las tres primeras Juntas en 1985 y al año siguiente publica la investigación *Iglesia y dictadura*, obra indispensable para conocer este tema, pero que no ha merecido la discusión, ni siquiera la mención, de una mitad de la prensa católica; también es difícil conocer qué piensan los obispos sobre este asunto, si es que no se les interroga en ámbitos muy reservados. Aun en el tan conocido caso del asesinato del obispo Enrique Angelelli, la mayoría de los obispos y muchos sacerdotes preferían en la época del juicio a las Juntas no sacar el tema a la luz, con excepción de algunos de ellos, como el obispo Jaime De Nevares. El 25 de marzo de 1981 me encontré en Amsterdam con el arzobispo de São Paulo, Paulo Evaristo Arns, quien entre otras cosas me dijo: "Después del asesinato de Angelelli, si los obispos argentinos hubieran querido, hubieran detenido la represión de los militares". El fallo del juez Aldo Morales de junio del 1986 sostiene que su muerte no fue accidental sino producto de alevoso asesinato, pero que no se ha podido llegar a conclusión alguna sobre los ejecutores y mandantes. Esta sentencia habría podido mejorarse, me atrevo a suponer, si algunos eclesiásticos que recibieron el exhorto ligado a la causa hubieran declarado lo que ya sabían, en lugar de escribir que nada tenían para aportar. El arzobispo de Córdoba, Raúl Primatesta, que tenía conocimiento de los hechos, impedía sistemáticamente que se dijera en su diócesis que se trataba de un asesinato y, mucho menos, que se trataba de un martirio. Sin embargo, en tiempo más reciente, el arzobispo Jorge Bergoglio, en su homilía del trigésimo aniversario del asesinato, citó la famosa expresión "sangre de mártires, semilla de cristianos" y declaró, respecto de Angelelli, "fue testigo de la fe derramando su sangre". Aunque no le atribuye explícitamente el

término de mártir, está presente en el contexto. En otro caso, en cambio, no puede ocultarse la especie del asesinato con la clara finalidad de aterrorizar al clero indócil: el del quíntuple asesinato de los religiosos palotinos, un mes antes que el de Angelelli, en la ciudad de Buenos Aires. Antes de que se cumpliera una semana del asesinato, el arzobispo de Buenos Aires, Juan Carlos Aramburu, tenía en sus manos una carpeta con la descripción detallada de todo lo sucedido y con referencias inconfundibles a sus actores. Sin embargo, el proceso judicial se empantanó sucesiva y crecientemente; hasta el día de hoy no existe una sola condena, excepto una, indirecta, contra el periodista Eduardo Kimel, porque dijo haber documentado la incuria de los jueces actuantes. La historia de los victimarios y de las víctimas eclesiásticas, a partir de hechos que acontecieron en la década anterior al retorno de la democracia, produjo secuelas que continuaron vivas en las dos siguientes y que lejos están de haber desplegado el curso completo de sus consecuencias. El tema toca significativas cuestiones de hecho –parece que todavía pueden investigarse mejor algunos casos como el del obispo Carlos Ponce de León– y se encuentra en un campo arduo de cuestiones de derecho y de teología política. ¿De dónde venía la idea, expresada por tantos militares y policías, de que estaban purificando la Iglesia? Esta idea puede encontrarse en las publicaciones de la revista *Verbo*, que reproduce en Argentina el pensamiento de los capellanes franceses de Argelia. Respecto de esta ideología, pudo haberse dado en algunos círculos de la Argentina de este período la aplicación –teóricamente abandonada por la Iglesia mucho antes del Concilio Vaticano II– de la doctrina que había expresado bien Juan de Salisbury en el siglo XII en estos términos: la Iglesia no tiene ninguna espada de sangre, porque la espada es indigna del sacerdocio; pero el príncipe, que es ministro del sacerdocio, recibe de la Iglesia la espada de sangre, es decir, la potestad del castigo corporal. Podemos interpretar la idea en otros términos: la autopurificación mediante la espada no es digna de la Iglesia, pero puede ésta encargar la tarea al príncipe, que manda al soldado. Por supuesto, el príncipe y el soldado deben estar iluminados teológicamente para tan difícil tarea. Esta coope-

ración del príncipe y de la Iglesia, en cierta manera, constituye el lastre más importante que soportaron las relaciones del catolicismo –especialmente del episcopado– con la renovada democracia, y no señala solamente un conflicto de la Iglesia hacia el exterior, sino en su propio interior. Este conflicto interior le impedía juzgar límpidamente sobre cuestiones de justicia *humana*.

La Iglesia católica y el Poder Judicial

Cuando se analizan las relaciones del catolicismo con la democracia es natural que, de los tres poderes, se piense primero en el Ejecutivo y derivadamente en el Legislativo. Sin embargo es importante reflexionar también sobre la relación de la jerarquía eclesiástica con el Poder Judicial en todos sus niveles, tema sobre el que no abunda la bibliografía, con excepción quizá de estudios de casos. La Iglesia católica tiene tribunales eclesiásticos con jurisdicción en todo el territorio nacional, y aunque se circunscriban al dominio llamado espiritual, no dejan de tener relaciones inseparables con cuestiones patrimoniales, políticas, personales y penales, como en el caso del robo organizado de reliquias mobiliarias de la Catedral de Córdoba. Ambos derechos, el eclesiástico y el constitucional, tienen una misma raíz en el derecho del Imperio romano bizantino. En el orden histórico, el catolicismo argentino ha tenido siempre lazos intensos con la familia judicial, ya desde los centros de formación de las Facultades de Derecho de Córdoba y Buenos Aires, sin contar la posterior actividad de las universidades católicas en el área. De los tres poderes del Estado moderno –que pasaron por la modelación de la Revolución Francesa–, el que ha mantenido mayor empatía con la cultura católica ha sido el Judicial, y no sólo en Argentina. Esta relación pudo ser benéfica en el orden conceptual y en el moral, sin que desmientan esta afirmación eventuales prácticas de corrupción que toda sociedad sabe producir en su propia medida. Sin embargo es conveniente destacar una cuestión conceptual no resuelta del todo ni en las ideas ni en la práctica: ¿debe la institución judicial de la demo-

cracia tener una articulación con una instancia superior o anterior o más universal? Y esto puede ocurrir por diversos caminos, entre ellos: a) balancear lo actuado por la justicia *humana* con el inapelable tribunal del juicio final que corresponde a Dios; b) considerar que porque hay ciertos actos humanos y personas humanas que están en relación con la Iglesia o con su fuero están por eso mismo exentos de la *jurisdicción* constitucional. En el primer modo, recordemos que en su alegato el condenado sacerdote Von Wernich descalificó al tribunal que lo juzgaba y apeló al tribunal divino frente al cual los testigos y jueces actuales podrían ser los condenados. Esta idea fue sostenida casi con los mismos términos por el condenado Miguel Etchecolatz, ex comisario de la policía bonaerense, y ya se había escuchado de boca de Emilio Massera y de Jorge Videla, entre otros. Podrá decirse que a un condenado se le puede admitir cualquier argumento en su propia defensa, pero no resulta aceptable ver a una autoridad católica solidarizarse con el argumento. Éste estuvo presente de modos muy diversos –y algunos muy ambiguos– en las expresiones públicas de obispos durante la sustanciación de los juicios por lo actuado durante la dictadura. Es verdad que toda realización de hombres o mujeres tiene un horizonte superior en la misma historia humana y en las ideas y creencias que la comprenden desde alguna universalidad; pero no es posible instituir desde esa referencia universal un lazo de revisión o de control sobre lo que debe ser un acto supremo de decisión judicial constitucional; y por lo tanto ningún humano puede presentarse como el representante temporal de una justicia divina universal.

Conflicto de jurisdicciones

Otro modo de evitar la jurisdicción nacional consiste en la no presentación del caso ante los tribunales correspondientes o en la manipulación del mismo. Esto ocurre normalmente en los casos de delitos sexuales si las víctimas son personas de la Iglesia. En varios casos de abusos o violaciones padecidas por mujeres de institutos

religiosos la autoridad eclesiástica evitó tajantemente la presentación a la justicia ordinaria, con independencia de la voluntad de la víctima, y en algún caso se envió con urgencia a una religiosa a Italia una vez conocida la decisión de un abogado de presentar el caso al juez. En el caso contrario, cuando es un religioso el acusado de abusos sexuales, se lo traslada a regiones o países donde la justicia local no pueda alcanzarlo, y si lo ha alcanza no se colabora en el esclarecimiento de las responsabilidades, sino que se presiona en sentido contrario, con recientes excepciones –en las diócesis de San Isidro o de Quilmes por ejemplo– que algún día podrán convertirse en la regla. Es comprensible que la Iglesia guarde la mayor discreción cuando realiza la instrucción interna contra un arzobispo de Santa Fe acusado de abusos sexuales, pero no lo es tanto que evite la tramitación de la persecución en los tribunales del Estado cuando se trata de delitos tipificados por el Código Penal y que violentan a terceros. En su carta de renuncia, este arzobispo afirma "Mi juez es el Señor", y en lugar de pedir perdón es él quien –después de acusar a otros– los perdona, perdona "las miserabilidades de tantos". Es frecuente que en casos que tocan a personas de la Iglesia algunos funcionarios judiciales sigan los mismos criterios eclesiásticos, ya dando aviso a la autoridad episcopal de eventuales actuaciones, ya mostrándose comprensivos cuando el causante ha desaparecido de la escena. La revista *Criterio*, en nota editorial, preguntaba si el escándalo de los procesos judiciales contra sacerdotes en Estados Unidos era un problema propio de aquellas latitudes y ajeno a las nuestras; la respuesta que daba era negativa. La diferencia radica en la diversidad que anida en ambas sociedades en el campo de la información pública y de la relación de los jueces con personas eclesiásticas. Una buena información pública para todos los procesos del Poder Judicial, incluidos los que implican a personas de la religión, redunda en beneficios para la democracia y para la Iglesia, aunque toquen a veces cuestiones tan lamentables como el juicio contra lo actuado en el obispado de Venado Tuerto, mezcla de escándalo sexual y estafa financiera, que fue resuelto rápidamente en 1988 con la contribución sustancial de "empresarios católicos" que apor-

taron millones de dólares para evitar que la justicia ordenara la ejecución prendaria de los inmuebles de la diócesis. De este modo, ni la comunidad católica ni la sociedad civil pudieron tener información clara y necesaria para formarse conceptos sobre la marcha de la Iglesia local y universal, sobre los problemas en los métodos de elección de obispos que habían llevado a la designación episcopal del principal acusado, sobre los delitos reiterados y sobre otras cuestiones conexas. Después de las importantes advertencias de los documentos episcopales de 1984 que instaban al gobierno radical a respetar la independencia y majestad de la justicia –pensando principalmente en los tribunales que juzgaban cuestiones de terrorismo de Estado–, quizás el empeño práctico más significativo de parte católica a favor de la administración de justicia haya sido el de la religiosa Martha Pelloni en Catamarca a partir del homicidio en una fiesta de la adolescente María Soledad Morales en 1990, aunque la mencionada religiosa no siempre estuvo apoyada por la jerarquía de su iglesia, ni la local ni la nacional. Conviene recordar, sin embargo, una pública recomendación entregada a Menem tiempo después –en 1997– por Estanislao Karlic, en nombre de los obispos, resaltando el valor del Poder Judicial para la vida democrática, en contraste con la Corte de amigos, de la que se había rodeado el presidente. Esta recomendación se hizo, al parecer, sin ninguna solicitud de ventajas subalternas para la Iglesia. Además de las cuestiones de hecho, no existe unanimidad ideológica entre los juristas eclesiásticos sobre la subordinación –completa o restringida– de todo funcionario de la Iglesia a los tribunales civiles. Casi todas las situaciones en las que aparece un conflicto entre la Iglesia y alguna institución estatal o social reflejan también un conflicto interno dentro de la misma Iglesia, en cuanto hay diferentes conceptos sobre las relaciones de la Iglesia con las comunidades políticas y jurídicas donde ella reside y actúa. Uno de los núcleos de este conflicto –casi estructural– consiste en las respuestas diferentes que pueden darse a esta pregunta: ¿en qué sentido puede incidir sobre la vida democrática una institución como la Iglesia, que no incorpora en su conformación y en sus procesos el principio democrático? Las respuestas se dividen, a su

vez, según dos supuestos diferentes que puede tener quien responde: para algunos, no es ni debe ni puede ser democrática la Iglesia por su naturaleza, pues es la presencia entre los hombres de una acción descendente desde el Espíritu de Dios. Para otros, la Iglesia debería profundizar el cambio de sus actuales estructuras y convertirse en modelo de virtudes democráticas, toda vez que se comprende a sí misma como la convocación del pueblo de quienes han recibido el Espíritu de Dios. Conviene conocer, por ello, cómo expresa el episcopado argentino su propia concepción del lugar de la Iglesia en la sociedad. Se trata además de una cuestión abierta que se manifiesta en las impugnaciones de algunas autoridades católicas a un libro reciente del teólogo cordobés Carlos Schickendantz, mencionado en la bibliografía, que propone una discusión sobre la democracia como deuda de la vida católica.

La naturaleza de la Nación Argentina: Carta sobre la democracia

Durante el ocaso de la dictadura, en marzo de 1981, los obispos argentinos presentan un documento sobre la marcha de la Nación y la inserción en ella de la Iglesia católica. El documento, redactado con cuidado después de larga preparación y revisión de sucesivos esbozos, se titula *Iglesia y comunidad nacional* y es considerado por algunos como una bisagra en el pensamiento del episcopado argentino o como el punto inicial de su aceptación teórica tanto del *estilo* de vida democrática como del *sistema* democrático de gobierno. Dado que este documento es una especie de carta magna sobre las cuestiones que habrían de discutirse durante el período que abraza esta reflexión, merece una lectura más detenida. El escrito quiere ser una expresión clara de lo que los obispos piensan sobre la relación entre Iglesia y Nación, y lo es. Asimismo invita a la discusión a quienes ven las cosas de otra manera y lo hace con un lenguaje ajustado y transparente, alejado de ciertas ambigüedades entre hermenéutica, alegoría y reproche que solemos encontrar en el discurso eclesiástico. La apertura del

documento sostiene la tesis de que la identidad de cada pueblo está forjada en su historia. Pasa así a describir y evaluar la historia de nuestra nación, dividida en tres capítulos sucesivos: 1) la época española, 2) la época independiente, 3) los últimos tiempos. Reconociendo las luces y las sombras del período colonial, destaca la amalgama resultante del mestizaje cultural entre el aborigen y el español. Sobre este pivote se construye la tesis de la identidad cultural y se evalúan las acciones de la Iglesia colonial y de la Corona española con crítica y autocrítica, cuidando de acentuar principalmente el papel de la Iglesia católica en la promoción humana y en el fomento de instituciones. En cuanto a la época de la Independencia, se describe la dificultad de la nación entre un modelo basado en la consolidación de la propia cultura y otro dependiente de las ideas europeas, tomando partido por la primera y criticando las segundas. Desecha correctamente la idea ilusoria de que nosotros en realidad somos *europeos*. Reconoce que en la época colonial se estuvo lejos de cumplir todos los ideales de la evangelización. Atribuye un valor positivo a la inmigración no católica, que se integró a la historia patria en un ambiente de pluralismo y respeto mutuo.

La *verdadera* democracia y la ley natural

El documento critica las legislaciones liberales de fines del siglo XIX que impusieron la unión de matrimonio civil y la enseñanza laica, a las que no considera una legislación pluralista sino una "voluntad legalmente disimulada de impedir la inspiración cristiana de la cultura nacional". La democracia –que enfáticamente distingue de la filosofía iluminista de la Revolución Francesa– forma parte de los "rasgos de nuestra nacionalidad", ya practicada en la sociedad hispánica colonial y enraizada en el pensamiento de la escolástica tardía española. El documento propone ampliamente el concepto de democracia en casi todos sus aspectos teóricos con respetables referencias a la historia del país, aunque con una excesiva benevolencia hacia el papel que ha jugado la

Iglesia en este campo. Quizás el asunto más conflictivo radique en algunos supuestos teóricos del documento. Por una parte, alaba el ejercicio del pluralismo y de la confrontación de ideas –el documento se presenta "expuesto a las objeciones de los demás"–, pero, por otra parte, limita el campo de lo discutible produciendo una esfera de significado superior donde no cabe ninguna discusión sino un aprendizaje por parte de quienes leemos el documento. Hay un ordenamiento moral anterior a la constitución del pueblo cuya fuente es únicamente Dios, reconocido como único Señor por la tradición cristiana, de la cual "Occidente" se apartó desde hace tiempo. Respecto de este ordenamiento moral, afirma: "Los obispos tenemos la obligación de intervenir con nuestra palabra en asuntos que tienen un núcleo ético insoslayable". La cuestión radica en saber si toda –o en parte– la cultura moderna deba leerse con el parámetro de la *apostasía de Occidente*. ¿Queda todavía la posibilidad de discutir con los autores del documento la base de la organización social desde una filosofía o desde una cultura que desconozca esta jurisdicción de los obispos católicos sobre el orden moral? Los obispos escriben: la "adoración del verdadero Dios" es el "fin último del hombre y meta de la misma cultura". Ésta es una afirmación comprensible en el interior de una comunidad cristiana, pero, en el ámbito de una cultura pluralista, ¿con qué método puede establecerse cuáles serían los *dioses no verdaderos*? ¿Hasta qué punto pueden intervenir los obispos para que esta frase sea indiscutible en el ámbito universal de la "cultura misma"? Éstos podrían ser algunos interrogantes para ampliar el diálogo al que el mismo documento invita. Es posible en un diálogo cultural consensuar sobre lo que los obispos llaman "un orden moral natural", en el sentido de que no todas las normas de conductas humanas deban estar abiertas al pacto o a la positividad de normas políticas. Probablemente tengan mucha razón cuando acusan a buena parte de nuestra clase política de la carencia de un orden moral. Pero es difícil deducir de una determinada creencia o tradición o comunidad el concepto de *ley natural* como jurisdicción de todo lo humano e inmune a toda diferencia cultural exterior a la formulación eclesiástica de dicha ley. Una

prueba, menor pero convincente, radica en el modo en que algunos obispos –como por ejemplo Reinaldo Brédice de Santa Rosa– escriben en sus documentos "Ley Natural": con mayúsculas. Este procedimiento gráfico muestra lo que realmente están diciendo: que la naturaleza es el reflejo de la palabra creadora de Dios y que esa palabra está consignada en la Biblia y entregada para su interpretación a la Iglesia. Pero esta afirmación –que en su núcleo filosófico ya había sido desarrollada por Filón el Judío aun antes del cristianismo– es parte de una fe, y la comunidad que la sostiene puede muy bien exponerla, pero no imponerla. Y pocos negarán que dicha exposición y su correlativa encarnación en la vida de los que la sostienen puede ser beneficiosa para la vida en democracia.

La historia de nuestra cultura y los habitantes aborígenes

Consideremos ahora el documento *Iglesia y comunidad nacional* para indagar por qué el devenir de nuestra cultura comienza con el período español y carece de uno anterior, indígena. Esta concepción, por otra parte, tiene un punto de contacto con un antiguo libro de texto de la escuela primaria, *Historia argentina*, del salesiano J. Fuchs, que en una de sus primeras páginas define al marinero Francisco del Puerto, quien sobrevive a la matanza de Solís en 1516, como "primer habitante de la Argentina". Reducir Argentina a una geografía que está esperando al hombre cristiano y *civilizado* es un mecanismo que produce específicas tensiones en los dos ámbitos que aquí se consideran: el *catolicismo* y la *democracia*. No puede decirse que el documento olvide completamente al aborigen, porque de hecho lo hace presente como "elemento autóctono" que se funde con el conquistador en el marco de un "mestizaje cultural" que formaría el perno de nuestra identidad. Pero el documento omite una consideración específica del período en el que la cultura aborigen existía por sí misma habitando este suelo como su casa, sin necesidad de ser "elemento" de otra cosa. Ahora bien, no se trata aquí de reivindicar un tiempo definitivamente pasado, sino de reflexionar sobre las consecuencias actuales de aquellos

hechos e ideas que todavía se expresan en el documento episcopal. No puede decirse que el indígena haya sido integrado pacífica y plenamente a una sociedad católica y a una sociedad democrática. Los historiadores han usado con frecuencia el concepto de "invisibilización" para describir lo que la cultura argentina dominante hizo con los aborígenes, con aquellos que habían sobrevivido a las diversas formas de exterminio. El mismo episcopado advierte este problema y desde 1984 actúa mediante la Comisión de Pastoral Aborigen dando pasos claros en sentido contrario al del olvido, aunque esta posición no es siempre compartida por todo el cuerpo del catolicismo, ni del episcopado.

La sangre americana

En el territorio argentino sufren actualmente casi medio millón de aborígenes, acorralados y expulsados de sus territorios. Pero no es ésa la única presencia indígena. ¿Qué origen tienen las masas empobrecidas que conforman la mano de obra temporal o sobrante en nuestras provincias tradicionales y que en gran medida, cuando padecen el desempleo, se desplazan hacia los cinturones marginales de las grandes ciudades? Esta parte sustancial de la población de la patria, que ha sufrido los vaivenes del ascenso y la degradación a lo largo del siglo XX, ha cumplido una función semejante a la de *encomiendas* del tiempo de la colonia, es decir, la función de mano de obra para las necesidades aleatorias de políticas económicas a cuya racionalidad no pertenecen. Este hecho debilita el ejercicio de la democracia representativa –ni hablar de la participativa–, porque mantiene la brecha cultural previa al "mestizaje" y facilita prácticas de manipulación que se instalan en las enraizadas diferencias sociales. Mediante esta estratificación se atan los diversos colores de la piel a las diversas funciones sociales. Por ejemplo, el aborigen está lejos de las posibilidades educativas superiores, pero se le permite participar como soldado de las guerras de la patria, como siente la necesidad de explicitarlo un grabado adosado al monumento a los caídos en Malvinas erigido frente al

edificio Libertador de la ciudad de Buenos Aires. Este fenómeno tiene inevitablemente su correlato en el campo de las creencias y de la religión; arrastra ya un conflicto el haber identificado las tareas de "evangelización" y de "civilización" como propias de la Iglesia. Incluso puede vislumbrarse la base del conflicto en una expresión casi formular del documento *Iglesia y comunidad nacional*: "Todo el espíritu cristiano de la España descubridora se vuelca generosamente en la evangelización de las nuevas tierras". ¿Respecto de quién se dice que estas tierras son *nuevas*? Y avanzando hacia una cuestión más difícil: ¿qué significa *evangelizar tierras*? Podrá acotarse que se trata de una sinécdoque en lugar de la frase: *evangelizar personas de estas tierras*. Pero también cabe la posibilidad de interpretar que la frase citada está revelando el marco *geopolítico* de la acción misionera, donde "tierras" significa también *territorio*. De estas ambigüedades son conscientes, al parecer, los miembros de la Comisión Episcopal de Pastoral Aborigen, que proponen los criterios de la "diversidad y reciprocidad" en el contacto con las actuales comunidades aborígenes. Pero esta posición de algunos obispos encuentra cuestionamientos desde un lado y desde otro. Por una parte, la mayoría de los obispos no quiere modificar ni revisar el parámetro clásico de evangelización-civilización. En la orilla opuesta, por otra parte, otras organizaciones de aborígenes desconfían de la Iglesia después del plurisecular dominio del parámetro mencionado, el de eclesiásticos como capellanes de colonizadores. En este contexto no es pacífica la recepción del modelo de "reconciliación" que propone el Vaticano con la beatificación de Ceferino Namuncurá, que puede ser un modelo personal de virtudes, pero difícilmente un modelo cultural para las etnias sometidas. Actualmente, en el ámbito de los laicos y consagrados –o ex religiosos que se quedaron a vivir con los aborígenes– hay una presencia notable a lo largo del país, insuficiente, pero que muestra el potencial humanitario del catolicismo cuando se preocupa más por los prójimos que por la geopolítica religiosa. La misma creación de una Comisión Episcopal de Pastoral Aborigen, con las críticas que se le puedan hacer, obedece a esa presencia territorial en los aledaños de la Nación, que he mencionado ante-

riormente. En este sentido no puede consolidarse la vida en democracia si no se reconocen los derechos de todos los habitantes, aunque pertenezcan a culturas heterogéneas, y más si se trata de las originarias.

Civilización–evangelización

Las consecuencias de la evangelización-civilización no se circunscriben a los aborígenes puros que han quedado en el territorio. Se extienden también a aquellos que se corrieron incompletamente a la orilla de los "civilizados" o criollos, que forman la parte débil de lo que el documento episcopal llama "mestizaje cultural". Ellos, en alguna medida, han adquirido desprecio por la parte cobriza de su propia estirpe o han "invisibilizado" su raíz cultural aborigen presionados por el medio, constituyendo un sujeto débil para cualquier religión –que no debería estar atada a ninguna antropología discriminatoria– y para cualquier forma de vida democrática, que no puede concebirse sin la referencia a una reciprocidad en la libertad. El 12 de septiembre de 2007 un canal de televisión transmitió desde González Catán –provincia de Buenos Aires– cuando un grupo de vecinos cortaba la ruta en protesta de la planificación de basurales (Ceamse); uno de ellos, portavoz, afirmó: "Nos tratan como indios, pero no somos indios". Ahora bien, considerando el color de la piel del grupo que protestaba y de una probable reconstrucción de su historia genético-social, hubiera sido más pertinente esta declaración: "*porque* somos mestizos –medio indígenas– se piensa que podemos vivir cerca de la basura". En este caso, *indio, cabecita, villero, negro,* etcétera, dejarían de ser términos agraviantes entre marginados para convertirse en referencias al problema mismo de la *democracia*, en el marco de la *historia de la evangelización.* Tratándose de una historia en curso, podemos advertir que durante estas décadas se han movido las voluntades y las acciones del cuerpo social católico acercándose tanto a las comunidades indígenas como a los amplios sectores criollos marginados. En este caso –es bueno reconocerlo–, las comu-

nidades católicas, frecuentemente, están más cerca de las personas y de los problemas que los partidos y las organizaciones políticas. En muchos casos estas acciones han provocado conflictos internos entre sacerdotes y obispos, pero con mayor frecuencia el conflicto los ha enfrentado a las autoridades gubernamentales, comunales o provinciales, que no siempre están dispuestas a reconocer que existen problemas de marginación de carácter estructural. En este campo han permanecido vivas ciertas opciones de religiosos y sacerdotes semejantes a las de Ligas Agrarias o de Sacerdotes para el Tercer Mundo que actuaron en décadas anteriores, aunque con otro estilo de organización. En las actitudes prácticas de los hombres y mujeres que se comprometen con los pobres y marginados hay numerosos ejemplos de abnegación y coherencia religiosa. Aunque se debe observar que existe un conflicto o indefinición propia del compromiso católico: cuando se trata de discernir los valores que deben fomentarse en la sociedad y en la propia vida, algunos consideran que esos valores deben estar al servicio de las formas específicamente católicas, y otros, a la inversa, piensan que es la misma vida católica la que debe ponerse al servicio del compromiso por el prójimo. Por ejemplo, decidir la prioridad entre preparar para la primera comunión o ayudar a organizar las protestas ante una gobernación que normalmente desvía las partidas de ayuda alimentaria. Es notable la variedad de posiciones políticas o religiosas que pueden abrazar estas relaciones, especialmente cuando se manifiestan como conflicto. De hecho muestran la multiplicidad de facetas que puede tomar el catolicismo en situaciones locales cuando se convierte en vector de intereses, esperanzas y protestas sociales.

Volver a pensar nuestra historia

Los ideales de una democracia y del catolicismo se entreveran en Argentina con la corriente de su propia historia. El documento *Iglesia y comunidad nacional* hace hincapié en la definición de la cultura argentina desde su historia, que comienza con los colo-

nizadores. Ahora bien, si en cambio añadiéramos un capítulo inicial a la narración de nuestra historia en el que se admitiera que existe una cultura aborigen –una civilización, por tanto, que no está esperando ser *civilizada* aunque tenga la posibilidad de progreso–, podríamos escribir otra historia que tenga los siguientes períodos: 1) existía un territorio muy grande con muchísimos recursos habitado por diversas comunidades con bajos niveles de afincamiento y tecnologías arcaicas; 2) llegan europeos españoles que reorganizan el territorio, ocupando inicialmente aquellos que servían a la explotación y transporte de minerales, maderas y otros recursos; fundan ciudades en espacios tomados a los aborígenes e incorporando a éstos a la propia cultura en posiciones serviles e iniciándolos en lo que para ellos era una nueva religión, el catolicismo; reprimen a los que no se adaptan; 3) después de tres siglos, los locales –europeos y criollos– se independizan de España y quieren hacer un país capaz de comerciar con Europa, para lo cual hace falta controlar mejor y más ampliamente el territorio y modificar las tradiciones culturales preexistentes en el sentido de que las buenas relaciones con los países prósperos requieren una civilización abierta y progresista, para lo que es necesario mejorar la nación en su cultura y poblarla con *sangre* nueva. Si es posible narrar la historia de esta manera, entonces podemos también afirmar que existen dos construcciones simbólicas que se despliegan sobre el mismo territorio: primero viene la idea de un mestizaje hispano aborigen de marca católica que establece una primera combinación civilizatoria mediante la evangelización; después hay una segunda idea, la de los liberales del siglo XIX, que sin desdeñar el catolicismo en los aspectos instrumentales –evangelización del aborigen y mestizo y definición étnico cultural de los gobernantes– quieren construir un país semejante a los prósperos de Europa con el trámite de una segunda alquimia racial y una nueva orientación ideológica. Ambos, los colonizadores españoles y los liberales de la modernidad, suponían un territorio extenso no dominado nunca enteramente, pero que –como suelo– definía la patria. En ambos casos, preexistía una población que no se amoldaba por completo al proyecto político y cultural de cada uno de

los momentos: los aborígenes en el primero, los aborígenes y los gauchos en el segundo. En ambos casos se hicieron enormes esfuerzos para incorporar a los habitantes a la nueva etapa, y en ambos casos se utilizaron técnicas de exterminio o desplazamiento para solucionar las dificultades que cada proyecto encerraba. Tanto la *evangelización* como la *civilización* están implicadas en esta historia. "Con sus luces y sombras", como dice el documento episcopal. Podría decirse, en cierto sentido, que hay algo constante en estos procesos de búsqueda de equilibrios: el territorio. Y que hay también una variable: los habitantes del territorio, discriminados en aptos e ineptos para los diversos proyectos de ocupación del territorio. Podrá decirse que estos razonamientos se refieren a historias muy anteriores a los últimos 25 años. Sin embargo me parece que son reflexiones indispensables para comprender el entramado actual de catolicismo y democracia. De hecho, también en la cuestión de los juicios a los militares, que ya hemos considerado, puede encontrarse un proyecto de eliminación de una población excedente –sobrante– para el proyecto político de la dictadura; y más adelante encontraremos que el proyecto de Carlos Menem, seguido por Fernando de la Rúa, identificó también un "sobrante" de población, esta vez según el proyecto político-económico. Aquí también hallamos un elemento constante: el territorio, es decir, "este hermoso país que Dios nos ha dado". (¿A quiénes nos lo ha dado?) Y sobre territorio, precisamente, trata otra de las cuestiones que inquietan a la democracia y a la Iglesia.

El Vaticano ante el plan militar argentino de invadir Chile

Una cosa tenían clara los diplomáticos del Vaticano sobre las perspectivas de la mediación entre Argentina y Chile por el conflicto del Atlántico: si alguna vez un tratado llegaba a la firma, esa firma debía ser, por parte de Argentina, la de un gobierno constitucional. En efecto, de 1978 en adelante los militares argentinos estaban divididos y enfrentados según el arma y según facciones políticas internas, por lo que nunca quedaba completamente excluida

la hipótesis de la invasión a Chile. Argentina no había aceptado el Laudo Arbitral de 1977 sobre el conflicto del Atlántico Sur, que concedía a Chile todo el territorio insular en disputa y una extensa proyección marítima en el Atlántico. Los militares argentinos en el poder, como respuesta a la decisión del Laudo, prepararon una guerra de ocupación de los territorios en disputa y de invasión del territorio chileno que debía comenzar el 20 de diciembre de 1978 y que de hecho en ese mismo día y el siguiente comenzó en algunas líneas de frontera. ¿Por qué se debió volver atrás? El 22 de diciembre, llegado el mediodía romano, el recién elegido Papa Juan Pablo II dio una conferencia en el Vaticano en la que se refirió al conflicto. Con inusitada energía lamentó, primero, que se hubiera intentado romper la paz entre pueblos hermanos y católicos, y comunicó, después, que los presidentes de Argentina y Chile –Jorge Videla y Augusto Pinochet– habían aceptado la mediación del Romano Pontífice y se habían comprometido a esperar un enviado papal. Cuando en el texto que leía apareció una referencia a la buena disposición del Vaticano, el Papa levantó los ojos y añadió "les he *expresado mi deseo*…" con un tono de voz que los presentes identificaron como el de quien da una orden. El mismo 25 de diciembre viajó a Buenos Aires y después a Santiago quien más tarde sería designado mediador por el Papa, el cardenal Antonio Samoré. A partir de ese momento siguieron complicados y penosos interludios diplomáticos y los militares argentinos accedieron progresivamente a retirar sus fuerzas de posiciones de ataque. Tres años más tarde decidieron orientar su belicosidad hacia las Malvinas y la urgencia del diferendo con Chile quedó en segundo plano, aunque en algún momento casi se integran ambos conflictos. Durante la guerra con Inglaterra, precisamente, el Papa viaja por primera vez al país y tiene la oportunidad de hablar con dureza en forma directa ante los generales belicistas. Es de notar que la justificación de ambos proyectos bélicos era de la misma naturaleza: la defensa intangible de la "integridad territorial de la Patria". Aquí aparece nuevamente el suelo como la sustancia de la nación. En realidad el territorio es sustancia de la patria en la medida en que se lo habita, es decir, se

lo articula con la vida de una sociedad. Habitar los enormes valles precordilleranos, distribuir para todos el sustento que da el suelo de la patria, consolidar las rutas y redes ferroviarias, llevar luz, escuela, salud a los argentinos del Norte y del Sur, activar y defender los puertos y otras tareas semejantes constituyen empresas anteriores a la de preparar ejércitos para defender espacios mal habitados. No es ésta, sin embargo, la razón que llevó al Vaticano a una intervención vertiginosa y tenaz, casi insólita, para impedir una guerra al parecer inevitable, más aún, que ya había comenzado. La verdadera razón la expresó Samoré cuando dijo "El Santo Padre no podía descuidar el bien de cuarenta millones de católicos". En aquel momento esta cifra sumaba los habitantes de Chile y Argentina en su conjunto. Las iglesias locales se habían movido. El cardenal Silva Henríquez –duramente enfrentado con Pinochet– había hecho su parte con acuerdo del episcopado chileno, y el cardenal Primatesta había tenido una intensa conversación con el Papa el 12 de diciembre, después de la cual Karol Wojtyla envió su primer mensaje personal a ambos dictadores introduciéndose netamente en el diferendo.

No se debía romper el "manto sagrado"

Los símbolos pesan. La fraternidad en la misma fe de los cristianos ha sido a veces comparada con el manto de Jesús, que durante la pasión fue sorteado por los soldados pero no rasgado. El Vaticano no podía dejar que los militares argentinos trastocaran el escenario mundial con un error irreversible, que incidía en los mismos intereses del Vaticano en América del Sur, donde vivía un tercio de los católicos del mundo, que en caso de darse la guerra ingresarían en un torbellino de odios que duraría generaciones. En efecto. Los diplomáticos del Vaticano explicaron cada vez con mayor claridad a los diplomáticos argentinos: que ningún especialista militar extranjero pronosticaba una guerra fácil para ninguna de las partes; que era probable que otros tres o cinco países latinoamericanos se inclinaran activamente por alguno de

los beligerantes; que las potencias del Norte no iban a dejar que la guerra se dilatara o se expandiera sino que intervendrían mediante organismos internacionales; que, previamente, ambas partes se habrían endeudado –más de lo que ya estaban– por carísimas provisiones de armamento para prolongar sólo un tiempo la beligerancia; que el Vaticano sabía que Estados Unidos y los principales países de Europa tenían la intención de declarar a Argentina *país agresor* en el seno del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas; que el panorama para América Latina después del obligado armisticio habría de modificar por completo el contexto de los proyectos en curso de integración regional; que las compañías transnacionales del petróleo, minerales y alimentos ya habían mostrado interés en estudiar sobre cartografías muy precisas la eventual situación posterior al armisticio, movimientos que habían percibido los diplomáticos del Vaticano. Todos estos hechos y pronósticos sostenían la lógica de la mediación, además del argumento jurídico inapelable que Argentina parecía no aceptar. Pero la mediación se estiraba en el tiempo, sin que hubiera de parte argentina una autoridad para aceptar la propuesta de paz o para rechazarla. Frente a estas indecisiones y provocaciones de ambas partes –recuérdense las escaramuzas chilenas durante la guerra de Argentina con Inglaterra–, el Papa abandonó frecuentemente los giros del lenguaje diplomático para tomar el de la reprimenda. Así, dijo personalmente a ambas delegaciones en una reunión del 23 de abril de 1982: "Por desgracia, se han producido episodios desagradables entre vuestros dos países, *incluso inmediatamente después de mi último llamamiento*, al que vuestros Gobiernos habían dado una respuesta esperanzadora". Se desconoce en la época moderna otro caso semejante en el que un Papa interviniera con perseverancia plurianual e infrecuente vigor político en un conflicto bélico de dos países soberanos. Eran muy grandes los intereses en juego y no cabe duda de que los resultados fueron beneficiosos para ambos países y para el Vaticano. Si hubiera habido guerra, el texto que estoy escribiendo debería abocarse a argumentos muy diferentes.

El Tratado de Paz y Amistad

Un enorme expediente recibieron los hombres de Alfonsín en las primeras reuniones con los diplomáticos eclesiásticos. La idea del nuevo presidente era resolver cuanto antes el litigio. No se podía *democratizar* a la sociedad sin juzgar y disciplinar a los militares, y no se podía *disciplinar* a los militares si se les dejaba otra guerra entre manos. El avance en el tiempo fue extraordinario, pues poco más de un mes de gobierno democrático bastó para la firma de una *Declaración conjunta de paz y amistad* en el Vaticano. En ese mismo lugar, el 29 de noviembre de 1984, se firmó el definitivo *Tratado de Paz y Amistad*. Por el tratado, Argentina aceptó la pérdida del territorio insular en disputa, pero dejó de perder una extensa superficie marina de más de 120.000 km^2 que el Laudo había otorgado a Chile. La aceptación social de la mediación y su tratado no era cosa fácil para el gobierno democrático. Actualmente es común leer en diarios o escuchar a funcionarios hablar de la "locura belicista" de aquellos años. Pero en aquella década, durante el transcurso de la mediación papal, los partidos políticos y la prensa casi en su totalidad –claramente los diarios más importantes– se plegaron al lenguaje belicista de rechazo al Laudo. Alfonsín sabía que no contaba con la unanimidad de la UCR para apoyar la mediación, que el Partido Justicialista la rechazaba enfáticamente, con pocas excepciones, entre las que se contaban las de María Estela Martínez de Perón y Carlos Menem. La mayoría de los grupos que intervenían en la opinión pública habían absorbido la jerga de los militares y de sus inspiradores. Alfonsín avanzaba con firmeza. Lo apoyaban la postura oficial de la Iglesia, algunos legisladores, gobernadores y pocos hombres de la cultura, entre los que no conviene olvidar a León Gieco. Cuando llegó el momento decisivo, Alfonsín hizo una jugada que algunos juzgaron arriesgada en extremo: convocó a una consulta nacional que se celebró cuatro días antes de la firma del tratado. Si se sumaban las voces influyentes de la opinión pública y los rótulos de los partidos políticos, podía pronosticarse que el pueblo no iba a aceptar una mengua de los declamados valores de soberanía y de integri-

dad territorial, aunque al acercarse la fecha de la consulta los encuestadores pronosticaron en su mayoría el apoyo a la propuesta del Papa. El resultado fue más allá de los cálculos: el 82% votó a favor de la paz con Chile. Los símbolos pesan. El Vaticano había logrado un éxito político y Alfonsín podía pensar en otros graves problemas de su gobierno, sobre los que no cabía esperar buenos resultados de mantenerse unas fuerzas armadas que cobijaran al rescoldo otra guerra internacional. Los funcionarios del gobierno radical trabajaron armónicamente con los diplomáticos vaticanos y chilenos aun mientras en otros campos de actividades obispos y líderes católicos enfrentaban al gobierno "laicista". Se dio la fortuna, objetivamente, de que el gobierno democrático y la cabeza internacional de la Iglesia católica tuvieran algunos intereses vitales comunes y coincidentes. Más allá de los razonamientos políticos y jurídicos, el proceso de la mediación mostró en el alma católica una faceta crítica hacia la interpretación nacionalista católica, y mostró también que es posible distinguir la patria de una circunscripción geográfica. En el seno del catolicismo argentino se desplazó notablemente la línea que separa la exaltación de la paz de aquella que glorifica la guerra; aunque algunos pocos obispos y la mayoría de los capellanes militares –aun después de la decidida intervención del Papa– mantenían el tradicional encomio de la "guerra justa" que por lo general había sido aplicado en una sola dirección –a favor de los golpes de Estado– por el nacionalismo católico local. Es recordada la alocución del capellán militar Francisco Casella poco después de que el Papa frenara la guerra, en estos términos: "La paz es un bien importante pero no el supremo bien, porque el supremo bien es la verdad y a veces hay que sacrificar la paz material para imponer la verdad del derecho y la justicia". Argentina estuvo en manos de militares y capellanes que pensaban de esta manera –*imponer la verdad*–, pero los hechos aquí narrados produjeron una mente diversa en el catolicismo argentino, hecho que trajo innegables beneficios a la inserción internacional de la patria; más todavía, consolidó el curso de la vida democrática. Podría alguien preguntarse, quizá, si no hubiera sido de esperar que el Vaticano aplicara su influencia también para contrarrestar

la de tantos eclesiásticos castrenses en la criminal represión interna. Queda de todas maneras un desequilibrio dinámico en el fondo, es decir, el hecho de que el mismo factor religioso que había levantado antes las ideas del nacionalismo fuera el que ahora las corregía; además, que Argentina tomara en 1984 su mejor decisión en política internacional empujada por una autoridad externa.

La conversión al catolicismo de Carlos Menem

Interna o externa, la presencia católica en la urdimbre social argentina debe ser reconocida por toda *realpolitik*. No otra cosa habrá pensado Carlos Saúl Menem cuando del islamismo se convierte al catolicismo en 1966 al mismo tiempo que se casa con Zulema Yoma, quien no se convierte. Ella declara –ya en los años de la separación– que su marido había actuado por un cálculo político: la Constitución argentina, en efecto, exigía entonces la condición de católico para ser presidente. Es probable que no se tratara sólo de un trámite con vistas a la presidencia, sino de la captación de un caudal simbólico para el ejercicio del liderazgo público en una de las provincias tradicionales. De hecho, aun después de 1989, cuando ya era presidente, acostumbró a mostrarse "más católico que el Papa", a pesar de los informes públicos sobre su subrepticia poligamia, a pesar de su divorcio, de la escandalosa expulsión de la madre de sus hijos de la residencia de Olivos, del aborto practicado con su reconocida intervención en los tiempos del primer matrimonio, por no mencionar sino solamente los tópicos de la moral de familia que hubieran podido desaconsejar a cualquier dignatario eclesiástico presentarlo como paladín de la religión católica. Pero otra fue la realidad: muchos católicos –varios obispos entre ellos– admiraron la actuación piadosa de Menem de la misma manera en que creyeron en su sinceridad cuando se vestía con el poncho y la barba de Facundo Quiroga. Cuando en 1988 se enfrentaron en elecciones nacionales dos candidatos –Antonio Cafiero y Carlos Menem– que pugnaban por la conducción del peronismo (lo que significaba en

ese momento estar ya a un paso de la primera magistratura del país), dividieron también las preferencias del cuerpo católico, y, por supuesto, también las del episcopado. Si la mayoría de los obispos tuvieron tratos amistosos y cercanos hacia Cafiero, con quien compartían quizás un modo social y progresista de combinar elementos de la doctrina de la Iglesia con un peronismo democráticamente renovado, un núcleo de obispos más reducido, aunque muy activo en el campo político –entre el que habría que incluir a uno muy especial, el nuncio apostólico– optó decididamente por un Menem que arrastraba consigo expresiones más arcaicas de "nuestro auténtico pueblo", que se habían sentido marginadas tanto por la "ilustración alfonsinista" como por su contrapartida, la "renovación peronista". En las expresiones de algunos eclesiásticos volvió a aparecer la oposición civilización o barbarie en medio de un paradójico encomio del Menem autóctono y nacional. Desde muy temprano cuidó Menem una probada amistad con Ubaldo Calabresi, que había sido nuncio del Vaticano desde 1981 y permaneció en ese cargo diplomático durante todo el gobierno de Alfonsín y los dos períodos de Menem. Alfonsín no había logrado inclinar la balanza del Vaticano para que en 1987 se eligiera un arzobispo de Buenos Aires de su simpatía, pero sí lo logró Menem, que festejó la paciencia y el tacto del nuncio Calabresi, porque recién en julio de 1990 fue cubierto el cargo por un amigo personal y político de ambos, Antonio Quarracino. Menem intuía –a veces lo expresaba– que la Iglesia católica era una de las fuerzas sociales que podían levantar obstáculos a su programa de disolución del Estado, remate de sus activos y metamorfosis del peronismo. Más adelante tuvo que enterarse de que la Iglesia sería también un obstáculo para su programa de reelección indefinida. Había comprendido muy bien el valor tanto simbólico como material que el catolicismo encerraba para la sociedad argentina. Desde el punto de vista simbólico Menem parafraseaba los dichos del Evangelio en los lemas de su campaña electoral y gustaba de imitar el fraseo de la liturgia católica cuando decía, por ejemplo, "habrá convertibilidad por los siglos de los siglos". Además, Menem había percibido una realidad fundamen-

tal: para tratar con el catolicismo es muy conveniente dirigirse primero a Roma.

Menem y el Vaticano

También apreciaba Menem la posibilidad de convertir en valores materiales sus relaciones con el episcopado, como lo revelan relaciones financieras muy importantes. Entre algunas que llegaron a tomar estado público se cuentan las transacciones reconocidas por Mario Rotundo, un empresario que entró al círculo de Menem por una puerta eclesiástica y que movió sumas millonarias en apoyo de su candidatura. Los embajadores de Menem ante el Vaticano, Francisco Trusso y Esteban Casseli, tuvieron funciones casi tan importantes como el embajador de la otra parte, Calabresi, en el armado de fluidas relaciones financieras –examinadas frecuentemente por la justicia penal–, políticas y diplomáticas por las que Menem, desde que llegó a ser presidente, jugó el papel de paladín de la moral católica en los foros internacionales en temas de la mujer, de la familia y de la ética sexual. Para estas relaciones Antonio Quarracino era un nexo permanente y el líder de un grupo de obispos que apenas superaban la decena y que recibieron de modo graciable abundantes subvenciones y aportes estatales por discrecionales conductos administrativos desde diversos ministerios, como Aportes del Tesoro Nacional y otros fondos existentes. Quarracino fue designado también cardenal, primado de Argentina y presidente de la Conferencia Episcopal a partir de 1990. Estos obispos jugaron un papel importante en la dilación con que las voces católicas salieron a denunciar las consecuencias negativas de las políticas económicas de la década. Se asiste entonces a un público intercambio de dones: por una parte, el presidente Menem defendía fuera del país la posición del Vaticano sobre la familia; por la otra, estos obispos no levantaban grandes objeciones sobre lo que pasaba en las familias dentro del país y lo remitían insistentemente a los costos que todas las sociedades deben pagar por el saneamiento económico. Acentuaban princi-

palmente la necesidad de hacer reformas estructurales modernizantes en la organización de la sociedad y el Estado, algunas de las cuales serían sin duda merecedoras de aprobación, pero era extraño que además de esas muestras de apoyo olvidaran reclamos coherentes con los postulados de la "doctrina *social* de la Iglesia", y que no hicieran mención de la corrupción con la que eran privatizados los activos estatales. Por su parte, el 16 de diciembre de 1993, el Vaticano otorga a Menem el Gran Collar de la Orden de Piana, y seis años después, el 16 de junio de 1999, un delegado de la Santa Sede le entrega el Premio Sendero de Paz, durante una velada celebrada en el yate *Princess*, frente a la ciudad de New York. Así como algunos dirigentes de la comunidad judía han señalado que Menem produjo la "menemización" de parte de la comunidad en detrimento del resto, algo paralelo aparece en el campo católico. La cúpula de la Iglesia volvió a estar dividida entre los que daban y recibían dones del gobierno y los que denunciaban las consecuencias sociales de las políticas menemistas. En este contexto Miguel Hesayne, obispo de Viedma, le escribió a Menem: "Usted podrá engañar al Papa, pero no a Jesucristo". Si quisiéramos traducir esta frase al modo de descripción de procesos diríamos: se podrá utilizar por un tiempo el prestigio del Vaticano y de la religión, pero los desarrollos sociales mostrarán en algún momento el peso de su realidad. De hecho Menem pudo frenar poco tiempo las intervenciones críticas a sus políticas de parte católica. El clamor vino desde las bases, desde las asociaciones y capillas del Norte y del Litoral, desde las parroquias relacionadas con pueblos ferroviarios, desde las diócesis de provincias con empresas petroleras mal vendidas. Mayor fortuna tuvo Menem en el control de la protesta de los grandes gremios del peronismo y de los grandes medios de comunicación. Un momento tenso de las relaciones de Menem con los obispos se produjo cuando quiso asegurar su reelección por medio de una reforma de la Constitución Nacional. Todo proyecto de reforma constitucional toca inevitablemente elementos sensibles para el catolicismo y más todavía para la democracia.

La reforma de la Constitución

El primer hombre que había sorteado el impedimento para llegar a la Presidencia de la Nación gracias a la conversión al catolicismo es el mismo que como presidente convoca a la Asamblea Constituyente que anula dicha restricción. La condición de católico para ser Presidente de la República se ubica en el contexto de la sociedad argentina del siglo XIX, pero en las postrimerías del siglo XX los contextos habían cambiado y los católicos y sus líderes –salvo estrictas minorías– estaban dispuestos a aceptar el abandono de dicha norma que, en las condiciones actuales, tomaba el color de la discriminación. De hecho tal disposición fue suprimida de la redacción de la reforma de la Constitución, que fue aprobada el 22 de agosto de 1994. La convocatoria a la Asamblea Constituyente fue acompañada por el llamado Pacto de Olivos que, dada el ansia de reelección de Menem, Alfonsín aceptó negociar porque pensó garantizar la estabilidad de un sistema central de gobierno donde el balance de los partidos tradicionales pudiera manejar las crisis. Los obispos estuvieron muy presentes en todo el desarrollo de la convención, con un sutil cambio de hombres para enfrentar el desafío: en lugar de Quarracino, fue Primatesta el que presidió al grupo de obispos que siguieron de cerca la Constituyente. El arzobispo de Córdoba aseguraba una actitud más independiente frente a Menem y a sus juegos. En sus documentos y declaraciones los obispos fueron muy críticos del Pacto de Olivos, que veían como una superposición a las atribuciones del Congreso, y estuvieron atentos a todos los temas que tocaban los intereses de la Iglesia y los católicos. No discutieron la anulación de la cláusula que exigía el catolicismo a los candidatos a presidente y vicepresidente. Como la parte dogmática de la Constitución caía fuera de la reforma, no se vieron obligados a discutir el artículo 2, según el cual la Nación "sostiene el culto católico apostólico romano", aunque –para sorpresa de muchos– el obispo de Resistencia Carmelo Giaquinta se había manifestado contrario a esta regulación en cuanto ella ponía a la Iglesia en una posición de cautividad frente al Estado. Sobre el derecho a la vida "desde la concepción"

no lograron los obispos su incorporación en el texto y tuvieron que aceptar la remisión indirecta a los tratados que acompañan a la Constitución, sin que quedara prohibida la práctica del aborto en todos los casos. Los obispos, aunque reconocían la pluralidad de creencias, insistían en que el juramento que se exige al presidente contuviera al menos una referencia a "Dios y a la Patria". Pero el texto aprobado tomó un camino minimalista al disponer en el art. 93 que el juramento del presidente se hará "respetando sus creencias religiosas". En la línea de la doctrina social de la Iglesia, la mayoría de los obispos esperaba que se hiciera una referencia constitucional al "valor social de la propiedad", pero no tuvieron éxito, pues quedó el absoluto del artículo 17: "La propiedad es inviolable". Sin embargo, en las disposiciones que definen las incumbencias del Congreso –el artículo 75, inciso 17– la Constitución reconoce el derecho de las "comunidades indígenas" a poseer tierras en propiedad según sus modos tradicionales, a más del derecho a educación bilingüe y al "respeto a su identidad", en términos que recogen, entre otras, las propuestas de un grupo de obispos que participaron de las discusiones acompañados por grupos de aborígenes. Este lenguaje se caracteriza por su novedad y visión prospectiva, aunque ciertos aspectos hayan quedado hasta hoy sin aplicación, en especial el párrafo que dice: "Asegurar su participación [de las comunidades aborígenes] en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten". Este párrafo quiere restaurar un viejo vínculo que había sido destruido por la organización colonial, la "conquista del desierto" y el "progreso" de las madereras y sojeras. Me llama la atención que haya quedado en la Constitución reformada un anacronismo político, el del artículo 73, que reza: "Los eclesiásticos regulares no pueden ser miembros del Congreso". No se ve la razón por la que, si tomamos la situación de hoy, el arzobispo de La Plata tenga la posibilidad de ser diputado nacional, porque es secular, pero el de Buenos Aires no, porque es regular, es decir, hizo votos religiosos según una regla. Por lo general, los juristas católicos y los obispos recibieron con buenos términos la reforma del texto constitucional. Entre los constituyentes había un obispo elegido por la provincia de Neuquén: Jaime

De Nevares. No representaba estrictamente al episcopado, tampoco representaba a la corporación política, sino a la mayoría absoluta de neuquinos que apreciaron su discurso crítico hacia la clase dirigente, especialmente hacia la conducta y la gestión del presidente Menem. Estando ya en funciones la Convención Constituyente, De Nevares renunció a su banca argumentando que no quería colaborar en algo que estaba viciado por pactos y arreglos corruptos. Señalaba claramente la debilidad de una democracia que en lugar de dejar hablar a los interesados de los pueblos establecía una estabilidad pactada por los poderosos. Ésta era una actitud rebelde tanto hacia la corporación política como hacia la eclesiástica; se movía sin embargo en una dirección que será transitada por el episcopado en los años siguientes: la crítica a la corrupción enquistada en las prácticas de los hombres políticos. De Nevares y algunos pocos obispos compartían en ese momento las ideas de los dispersos grupos de políticos que formarán la Alianza sucesora de Menem cinco años después. El obispo de Neuquén señalaba algo que todos sabían: que el rey estaba desnudo y sus cortesanos bien pagos. Que la Constituyente tenía una motivación personalizada y espuria: allanar el camino legal para la reelección de su principal convocante.

La reelección del Presidente

En 1995 fue reelegido Menem como Presidente de la Nación estrenando la Constitución reformada; todavía la crisis social no preocupaba demasiado a las clases medias de la metrópolis ni a la prensa que ellas leen; en cuanto a la hegemonía del menemismo, "no hay con qué darle" interpretaban algunos de sus adversarios; mientras tanto, en las "afueras" –o sea en "el interior del país"– los grupos marginados por despidos y desprotección social recurrían cada vez más a organizaciones de base, locales, o de las iglesias. En 1996 la Conferencia Episcopal Argentina cambia su rostro y su época eligiendo como presidente al arzobispo de Paraná, Estanislao Karlic, quien combina una clara defensa de sus convicciones reli-

giosas con el respeto por el pluralismo social y por las investiduras del Estado. Desde entonces los caminos se separan: Menem se aferra cada vez más a su diplomacia directa con el Vaticano y a la campaña contra el aborto, asistido por los servicios del embajador Esteban Caselli y su amplia red política eclesiástica financiera; por otra parte, los obispos locales acrecientan las denuncias por la situación social cuyos males atribuyen cada vez con más claridad al "modelo económico neoliberal" y no solamente al malestar de la cultura. En 1997 ya algunos perspicaces advierten que lo que buscaba Menem no era una reelección más, sino infinitas. En 1998 la cuestión de la nueva reelección se hace explícita y se discute agriamente hasta abril de 1999, cuando el interesado da la orden a su tropa de no hablar más del intento, que ya todos veían legal y socialmente inviable. Si Menem había incorporado el factor Vaticano a su ascenso político, este factor estuvo presente hasta el final del recorrido. El mes de marzo de 1999 había sido programado sin dudas como el gran despliegue de iniciativas políticas que confluyeran en la aceptación pública de la re-re-elección, incluidos los necesarios fallos de la justicia –hasta llegó a lograr uno en primera instancia– que allanaran el tercer ingreso de Menem a la presidencia. El festejo de gala de este proyecto debía coincidir con el día de la Anunciación a María, el 25 de marzo, con la celebración –instituida por Menem– del "Día del Niño por Nacer" en el teatro Coliseo de Buenos Aires, a la que habían sido invitados numerosos dignatarios de la Iglesia internacional –que acudieron en número importante– y los presidentes de países culturalmente cercanos, que sólo en contados casos mandaron algún representante. Se hizo la celebración en el Coliseo y una comida muy concurrida por eclesiásticos, incluidas las autoridades de la Conferencia Episcopal. Pero al día siguiente, en una reunión que le habían solicitado estas autoridades –entre ellos Karlic, Primatesta y Emilio Bianchi di Cárcano– Menem se llevó la gran desilusión de escuchar a los eclesiásticos que le pedían que se sometiera a la ley –es decir, que no hiciera más escaramuzas por la re-re-elección– y que modificara el modo de manejar las relaciones con la Iglesia local, en cuanto se privilegiaban los canales "menemistas"

con el Vaticano. Crispaba todavía más los ánimos de los presentes el hecho de que Menem hubiera invitado a la reunión a Esteban Caselli, el hombre que manejaba hasta ese momento los hilos de la relación con Roma por afuera de la Conferencia Episcopal. Es probable que no haya sido la posición negativa de los obispos el obstáculo determinante que impidió a Menem lograr su objetivo eleccionario, pero puso en evidencia la inutilidad de la sobreactuación antiabortista a estos efectos. El broche de oro para este tema lo puso uno de los grandes comensales eclesiásticos que el mismo gobierno argentino había invitado para el festejo, el arzobispo Bernard Law, de Boston. El cardenal alabó la iniciativa antiabortista en estos términos: "Tiene credibilidad sólo si está unida a la defensa de todos los otros derechos humanos". En esta frase se puede cifrar la polaridad de esquemas que dividía al catolicismo. Si bien todos estarían de acuerdo en la defensa de la vida, dada la complejidad social, ética y legal de los modos de defenderla pueden manifestarse dos mentalidades contrapuestas: la defensa del niño por nacer o la defensa del niño que muere por desnutrición. Sobre esta bipolaridad Menem había operado decididamente según sus intereses.

El niño por nacer y el niño por morir

Uno y otro pueden convertirse en emblemas de dos mentalidades. El niño por nacer es la forma de la vida en gestación que debe ser protegida por la madre, por su familia, por la sociedad, por las leyes. La práctica del aborto, por la causa que sea, está difundida sin embargo en todas las clases sociales. Los estados deben defender al niño por nacer mediante acciones sociales y, en el límite, legislaciones penales. Ahora bien, hay teorías éticas y prácticas legislativas de los estados que admiten excepciones a esta penalización en los casos de conflictos con los intereses o derechos de la madre, de la salud humana, de la justicia. Por razones morales, la doctrina pública de la Iglesia católica no acepta ninguna excepción, absolutamente. Hasta aquí, la defensa absoluta del niño

por nacer podría comprenderse y aceptarse como la posición teórica propia y pacífica de muchas personas y comunidades y más si se extendiera a la práctica real de estos estrictos criterios éticos, es decir, que las comunidades e individuos que sostienen tales principios los apliquen a su propia vida. Pero la mentalidad que va tras este emblema da un paso más: es necesario también incidir por todos los medios en el Estado y en los legisladores para que obedezcan la "ley natural". La batalla es por la *legislación*, y su aplicación *judicial*, es decir, por el Estado. Entonces la cuestión cambia de perspectiva: una cuestión moral estricta planteada como de responsabilidad individual se expande a una cuestión política de responsabilidad de toda la sociedad. El poder político, en última instancia, es enfrentado a una tarea exigible como garantía del cumplimiento de extremos valores morales y llamado a perseguir el delito mayor, que es el homicidio. Frente a este emblema tenemos otro: el del niño nacido que está por morir, es decir, la criatura humana entregada a la desnutrición, a la ignorancia, a la enfermedad, a la explotación, a la delincuencia, a la muerte. Esta realidad es tan patente en nuestra cultura como la práctica del aborto, y en las clases empobrecidas ambas cosas se identifican como efectos de las mismas causas. La defensa del niño por morir levanta un emblema que recorre caminos diferentes. La cuestión es moral, pero no de los que la padecen directamente –como podría ser la madre y el feto– ni de los que ejecutan actos particulares –como médicos y obstetras–, sino de quienes producen directa o indirectamente las condiciones generales, es decir, los que organizan la sociedad humana de tal manera que haya *niños por morir* después de haber nacido cerca de las mejores praderas agroalimentarias del planeta. Este emblema no contiene tanto cuestiones *legislativas* cuanto más bien *ejecutivas:* de política económica. Desde el punto de vista legislativo, los problemas de los niños por morir quizás estén resueltos casi completamente en nuestra Constitución Nacional, pero las políticas nacionales e internacionales, especialmente las políticas globales correlativas del mundo financiero, hacen enormemente difícil la defensa de este niño. Al fin y al

cabo, la defensa del niño por morir se convierte, como la otra, en beligerante. En su transcurso social descubre que está planteada en medio de un conflicto, que debe enfrentar intereses de otra naturaleza, intereses político-económicos locales y mundiales. Ambos emblemas, el del niño por nacer y el del niño por morir, pueden unificarse en una mentalidad católica como brotados del mismo tronco, la defensa de la vida. Pero los polos también pueden provocar una oposición en el seno del catolicismo –como también en otros ámbitos– cuando del modo defensivo de la vida se pasa al modo beligerante en la sociedad. La defensa del *niño por nacer*, como está planteada en nuestra sociedad, tiende a desplazar la discusión desde la consideración social hacia el tratamiento legislativo, que es necesariamente negativo y de casos, es decir, determina lo que hay que prohibir. Este enfoque deja al Estado sin opciones frente al problema social, con las siguientes consecuencias: las clases empobrecidas padecerán el encierro de sus vidas en esquemas de desequilibrio con muchas obligaciones morales y pocos recursos materiales, mientras que las clases medias y altas resolverán los problemas de su conducta sexual y reproductiva con recursos pagos. Si son católicos tendrán además el consuelo del perdón divino en la confesión, pero éste es un fuero interno que no puede ser contabilizado en los razonamientos de los legisladores. Evidentemente, los adversarios de los que defienden el emblema del niño por nacer son otros muy diferentes de los que se sienten tocados por el emblema del niño por morir. En este caso los adversarios son los que no quieren que la Iglesia ni ninguna organización se introduzca en el ámbito de un espacio considerado sagrado: el libre juego de las finanzas y de las políticas económicas. Menem jugó al máximo la tensión entre los polos: se revistió a sí mismo del ropaje de defensor mundial del niño por nacer cuando estaba produciendo las condiciones objetivas para que tuviéramos en el orden nacional muchos niños por morir o por malvivir. La discusión entre estas polaridades acompañará las relaciones del catolicismo con los tres gobiernos que quedan todavía dentro del período de nuestra reflexión.

La familia: dimensión económica, dimensión sexual

La familia es el núcleo interpersonal donde se asegura la reproducción humana, donde se expresan la subjetividad, el cuerpo y las relaciones económicas básicas. En ella se transmiten las pautas éticas –de las costumbres– que se expanden a las conformaciones sociales y cívicas; también en ella se transmiten las formas básicas de las religiones. El concepto y la institución de la familia han sido tomados por la tradición cristiana como lugares centrales de su organización, con una ética que orienta la estructura sexual a la finalidad reproductiva, una política que tiende a la formación en la familia del retoño de la comunidad y una metapolítica que remite el orden de la familia y la comunidad a una ciudadanía posterior a la muerte, por la esperanza de la resurrección. Este esquema tiene algunos elementos comunes con el de estados y sociedades políticas. La idea de que el varón, como hace un buen agricultor, debe reservar su semilla para una tierra apta y capaz de dar fruto y no para cualquier tierra infecunda, fue tomada por los cristianos tanto de la Biblia como de los filósofos estoicos que querían asentar una ideología demográfica fuerte para la sociedad grecorromana frente a prácticas hedonistas que el bienestar de un imperio permitía. La misma función cumplía la veneración estética y ética del cuerpo de la mujer como portadora del flujo de la vida. Estas perspectivas culturales han sufrido fuertes transformaciones y vaivenes a los largo de los siglos. En la actualidad, por ejemplo, las leyes impositivas y sociales de los países ricos de Europa, por medio de restricciones o premios y por una razón étnica y política, tratan de que la sexualidad –en gran medida dirigida al placer personal– se ocupe también de la procreación. Se ha dado en el siglo XX un movimiento antropológico en el cual la sexualidad ha sido apreciada como dimensión compleja del humano y no solamente en la lógica procreativa, y más aun, el cuerpo ha sido puesto cada vez más en el centro del *yo mismo*, sujeto de acciones libres y objeto de cuidados múltiples. Por otra parte, el mundo ha cambiado también en otros campos; el manejo global de los mercados ha descubierto cada vez más los rubros

del cuerpo, de la belleza, de la salud, de la sexualidad, de la comida, de la vestimenta y del deporte como lugares de inversión de capitales, creación de necesidades, desarrollo de ofertas y sofisticación en la publicidad. Como síntoma curioso, en el Ateneo de la Juventud –a dos cuadras del Congreso de la Nación–, bello edificio desde cuyo balcón en 1934 el cardenal Eugenio Pacelli arengó a miles de jóvenes de la Acción Católica encendiendo el fervor de sus almas, hoy podemos leer varios carteles que anuncian "Body Systems", "Musculación", etc. La relación entre sexualidad, familia y economía ha variado profundamente respecto de la que existía cuando predominaba la visión cristiana en las sociedades de tradición europea, dentro de un sistema que definía y manejaba las anomalías –tan frecuentes quizá como en cualquier otra época– bajo conceptos de pecado, enfermedad o afección y que se debían tratar como excepciones que no impugnaban la regla social. El orden constituido de la sociedad cristiana de la época medieval, barroca y moderna hasta mediados del siglo pasado, encomendaba el poder de control a la sociedad y al Estado, o a alguno de los dos, bajo la vigilancia de las iglesias. Los cambios culturales de las últimas décadas han tocado las familias en todas sus dimensiones: la estructura parental, las conductas respecto del cuerpo, el uso de la moneda, las relaciones generacionales. Se ha divulgado, además, el léxico freudiano en lugar del lenguaje de los mandamientos bíblicos y de la interpretación cristiana de la ley natural, desplazando el ideal de vida conforme con leyes divinas universales a favor de otro lenguaje sobre la búsqueda del equilibrio de los componentes somáticos y psíquicos de la persona. Cuando adviene la democracia en 1983, y en los períodos políticos siguientes, la sociedad argentina se encuentra en un momento de aceleración de estos cambios; los feligreses, con sus diversos niveles de compromiso, resisten –o, con más frecuencia, se incorporan conscientemente a– los cambios o reciben influencias involuntarias de diversa especie; los consagrados buscan estrategias de enfrentamiento o de discernimiento frente a los cambios sociales y en algunos casos se alejan de la pertenencia a la Iglesia experimentando una fuerte ruptura cultural; los obispos, colocados en un lugar privilegiado de

observación, tienen decisiones defensivas en sus ámbitos o territorios, algunos toman iniciativas positivas de estudio y de formación de cuadros pastorales con nuevas ideas, pero el conjunto de los obispos por lo general tendió, en los comienzos de nuestro período, a defender el sistema de la sociedad cristiana anterior en el que el Estado recibía la función de proteger o imponer las condiciones de las "sanas costumbres". En algún sentido, el pasaje de la dictadura a la democracia pudo aparecer ante algunos obispos y católicos como una pérdida, si se piensa en las películas y libros extranjeros o nacionales que se habían prohibido durante la dictadura y ya no se prohibirían tanto. No se advertía, quizás, que el *liberalismo* que se pregonaba desde una de las caras de la dictadura era algo más que una cuestión aduanera, era necesariamente una cuestión cultural. (Véase el trabajo de Sergio Morresi en esta misma colección). En general, el episcopado de la primera época de democracia tiende a plantear el cambio de costumbres como una degradación *moral*, de la que de alguna manera el Estado es responsable, si no promotor.

La degradación moral y la política argentina

El esquema de la degradación en la sociedad argentina puede proponerse de muchas maneras en el período que consideramos. Hay una degradación del salario y de la participación social en la riqueza –con altibajos–, que es económica pero también política, y que en última instancia puede verse como moral. Desde el punto de vista de la moral católica, hay degradación en la práctica del sexo por los adolescentes, en el erotismo banal de la prensa y televisión, en la admisión social de la homosexualidad. Desde el punto de vista del Prólogo del *Nunca Más*, en cambio, se afirma que durante la dictadura "todos los principio éticos que las grandes religiones y las más elevadas filosofías erigieron a lo largo de milenios de sufrimientos y calamidades fueron pisoteados y bárbaramente desconocidos", lo que señalaría el pozo más hondo de la degradación moral. Hay muchas experiencias de la vida argentina de nuestro período que pueden colocarse bajo el título de la degradación mo-

ral. De hecho, las declaraciones del episcopado durante el gobierno de Alfonsín acentuaban la moral de colores sexuales, recordaban a veces la equidad social y muy pocas veces colocaban lo actuado por la dictadura como precipicio moral. En la época de Menem los obispos amigos utilizaban con mucha frecuencia la denuncia de la decadencia moral para explicar la caída de las costumbres sociales argentinas sin mencionar las políticas implementadas por el gobierno, mientras que otra parte del catolicismo colocaba la denuncia moral en dirección misma de las políticas económicas y sociales. No puede en este campo sostenerse un relativismo absoluto, en el sentido de que como hay perspectivas diferentes no hay ningún principio moral que sea común, pues una sociedad tendrá graves dificultades si no posee un código moral tácito pero común. Este núcleo moral común es condición de la existencia de la sociedad y de la legislación escrita con su correlato penal. Pero es conflictivo definir *a priori* lo que *debe* ser común desde una determinada creencia, desde una determinada filosofía, desde una determinada teoría política. Al parecer, la Iglesia católica, como también otras expresiones de la sociedad, mantendrán inevitablemente en su discurso una antinomia casi insoluble: afirmar la necesaria *pluralidad cultural* de la sociedad democrática y al mismo tiempo denunciar a esa cultura como portadora de un *relativismo moral*. Una nueva actitud, pese a todo, tomó la jerarquía católica a partir del segundo gobierno de Menem. Como ideal y como descripción de esta nueva actitud católica, escribía el obispo Gerardo Farrel en 1999: "Creo que se está asumiendo una mezcla de opciones en la relación Iglesia y mundo. No deja de ser [la Iglesia] una fuerza ético-política, pero siendo sólo 'una voz entre otras', sin pretender ser la ideología de la sociedad". Claro que este ideal no impide que se mantengan focos de conflictos en algunos campos, como se verá.

Los partidos de la Alianza y la Iglesia Católica

Es muy difícil describir las relaciones del catolicismo con el emergente político de mediados y fines de los noventa, la alianza

UCR-Frepaso, porque la Alianza misma era una red de complejos agrupamientos y cambios volátiles en el tiempo. Desde 1996 se produce un vertiginoso y no siempre ordenado crecimiento de grupos como la Democracia Popular, la fracción peronista llamada Grupo de los Ocho, el Frente Grande, el grupo PAIS, que confluyen en el Frepaso –Frente País Solidario–, y cuando éste se asocia con la vieja UCR surge finalmente la Alianza. En este proceso actuaron políticos de raigambre católica, como Carlos Auyero, fallecido en 1997, y muchos otros, en la Capital Federal y en la mayoría de las provincias. Aquí se vuelve a quebrar políticamente la débil tradición argentina de la democracia cristiana, que, a diferencia de en otros países, nunca pudo consolidarse, hecho debido quizás a su forzosa y conflictiva imbricación con el peronismo, pero también a la hegemonía en el débil pensamiento teológico argentino de una corriente cerradamente integrista liderada por el sacerdote Julio Meinvielle. Pero, en este período, era común que sacerdotes y obispos –Jaime De Nevares fue elegido constituyente por el Frente Grande de Neuquén– participaran con diversos niveles de compromiso en las formaciones de los nuevos partidos que habrían de confluir en la Alianza. Ésta, si bien no llegó a constituir una coalición estable, conformó una creciente agregación social para oponerse al menemismo, el cual dejaba caer su pesado lastre sobre lo que quedaba del Partido Justicialista y sus aliados. Se conformaron así dos polos en disputa, al frente de los cuales quedaron al final dos líderes políticos: De la Rúa y Duhalde. Entre ellos también se entreveraba la cuestión católica. Una parte del catolicismo –compuesta por obispos, religiosos y laicos– acentuaba principalmente la agudización de la marginación social y la desatención por la promoción humana que había evidenciado el período menemista y, por lo general, tenía lazos de simpatía con la Alianza y en algunos casos pertenecía a los cuadros de sus múltiples partidos. Otra parte del catolicismo –representada también por todos sus estados– manifestaba temor por eventuales giros indeseables de la Alianza en el campo de la educación sexual y de la familia, especialmente por las eventuales propuestas de despenalización del aborto. De esta manera los candidatos justicialistas,

especialmente Carlos Ruckauf, acusaban a la Alianza atribuyendo a Fernández Meijide tesis abortistas, mientras De la Rúa, como candidato de la Alianza, hacía relucir sus buenas relaciones con la Iglesia. El candidato opositor Eduardo Duhalde continuaba la política de acercamiento a la Iglesia, aunque había cambiado de objetivo: en lugar de anteponer la defensa del niño por nacer acentuó la defensa del niño por morir, pues acudió al Vaticano durante uno de sus viajes preelectorales y apoyó con énfasis la propuesta del Papa sobre una condonación de la "deuda externa" de los pueblos en desarrollo con motivo del Jubileo 2000. Duhalde repetía de varias maneras el lenguaje de los teóricos católicos que consideraban la deuda externa injusta, inmoral y "ya pagada por la constante expoliación financiera". En realidad, si nos atenemos a las declaraciones de campaña, el opositor a la política de Menem era Duhalde, de su mismo partido, y no De la Rúa, que había percibido claramente que las clases medias argentinas estaban enamoradas de la paridad cambiaria que las hacía temporalmente felices. Es decir, De la Rúa era el continuador de la de idea central del gobierno de Menem a despecho de lo que querían hacer sus socios de la Alianza. Esta circunstancia, al prolongarse y verificarse en el tiempo, creó una crisis todavía no superada en muchos líderes y agrupaciones católicos que participaron en la coalición antimenemista. Por otra parte, frente a la probabilidad de un triunfo de la Alianza, los grandes diarios y comentaristas de economía tranquilizaban a sus lectores afirmando que las elecciones serían"una turbulencia pasajera" porque todo volvería a su cauce rápidamente, según dos ideas mágicas aceptadas por la mayoría como único pensamiento posible: la *convertibilidad* de la moneda y la obediencia al FMI para evitar sus castigos. Así De la Rúa, después de una "turbulencia electoral pasajera", llegó a ser Presidente de la República. Paradójicamente, sectores de la Iglesia católica se encontraban entre aquellos grupos sociales que enfrentaban con mayor claridad ambas ideas mágicas. Y el atroz desencanto en que iba a caer este pensamiento mágico hizo que en poco tiempo la Iglesia católica se moviera desde los aledaños de la crítica social hacia el centro de la escena política, en el momento en que –otra

paradoja– la mayoría de los eclesiásticos ya aleccionados por la etapa menemista insistían en que no querían más obispos frecuentando los estrados del poder.

La Iglesia de Cáritas

En las décadas que abraza la presente reflexión la Iglesia católica experimentó algunas transformaciones internas (también en relación con su composición internacional) que influyeron en su relación con la política argentina durante el cambio de siglo. El pontificado de Karol Wojtyla había promovido iniciativas de participación en el orden político internacional y de presencia simbólica y multitudinaria en numerosos países –visitó Argentina en 1982 y 1987– con gran despliegue de las estructuras locales católicas y gubernamentales. En cuanto a criterios de acción, el Papa desaconsejaba a los clérigos intervenir en cuestiones políticas (en especial la participación de católicos en la resistencia política de América Latina) pero al mismo tiempo convertía a la Iglesia –comenzando por el Papa– en un nítido protagonista de política internacional. En el caso de Argentina se entabló también una recomposición interna de la Iglesia, de sus diócesis y de sus organizaciones. Recompuso su inserción entre los jóvenes con un programa que obtuvo algún éxito –Pastoral Juvenil 1980-1985– y, en un esquema de disminución cuantitativa de sus recursos humanos, optimizó el personal de tiempo completo dedicado a la tarea pastoral. En 1990, como adivinando el período que se avecinaba, establece el documento *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización*, de importante –aunque desigual– recepción en las diócesis, en el que además de reorganizar actividades religiosas internas se dispone a hacer frente a varias líneas de lo que llaman pastoral especial, es decir, minoridad, ancianidad, mujeres en riesgo, inmigrantes, familias marginadas, juventud sin escolaridad, aborígenes, desempleo estructural, con la idea expresa de presentar a la Iglesia "como un potencial que sana, afianza y promueve la dignidad del hombre". Casi como un eco de las atribuciones de la democracia

que había señalado tantas veces Raúl Alfonsín. Estos cursos de acción, diez años después de aquel documento y en el umbral del siglo XXI, habían cambiado de alguna manera la relación entre la sociedad y la Iglesia. Se expande la presencia de las organizaciones católicas en *redes* de diverso género. Algunos católicos e investigadores anotan también a favor del potencial social de la Iglesia la capacidad de convocar multitudes en procesiones o actos ya periódicos, ya ocasionales. La procesión anual a Luján, que había comenzado en 1975 y que había reunido en 1979 casi un millón de personas que rezaron por "la paz con Chile" con un efecto político contundente, continuó durante nuestro período y fue la matriz para el relanzamiento de la "pastoral de Santuarios" de nuevas y viejas devociones multitudinarias en todo el país. Sin embargo, esta actividad no representa una adhesión plena a la Iglesia por la calidad de motivos y creencias que declaran los mismos itinerantes. Los sociólogos de la Iglesia no han definido todavía claramente las diferencias motivacionales y de creencia entre la procesión de la Virgen Desatanudos y la peregrinación a la Difunta Correa en San Juan. Más claro es el carácter católico que posee una institución emblemática como Cáritas. A la manera de Cáritas Alemana organizada ya en 1897, la Iglesia fundó Cáritas Argentina en 1956. En la actualidad trabajan en ella más de 30.000 voluntarios y en sus informes dicen llegar a tres millones de personas, de las cuales una quinta parte dependen de Cáritas para su misma subsistencia. Su organización se articula prácticamente con la misma organización de diócesis y parroquias, por lo que no se trata de una filantropía incondicionada sino que se entrelaza con los objetivos de la institución fundadora. Por ello es fácil que tenga conflictos con intereses de estructuras y hombres de la política, como ocurrió con Menem en sus últimos años de gobierno. El prestigio de Cáritas, sin embargo, llevó a la candidata Graciela Fernández Meijide a declarar en la campaña de 1999 que por Cáritas se podrían canalizar los programas estatales de ayuda a la indigencia en todo el país, para evitar la ineficacia y corrupción que atribuía al gobierno menemista en funciones. Esta idea nunca fue aceptada por los obispos, en este caso sabiamente instruidos

por la historia, como no habían aceptado en 1996 que Menem les encomendara los planes sociales de ayuda a los indigentes. Reflejando la idea mayoritaria del episcopado, afirma en 1999 el obispo Rodríguez Melgarejo: "La Iglesia renunció a ser un factor de poder", aunque quizás la frase habría que especificarla en alguno de sus sentidos, porque nadie que llega a millones de personas con ayuda humanitaria puede decir que está lejos de los factores de poder. La interacción es inevitable y eso es lo que habría de suceder. El destino quiso que en la sede de Cáritas de la calle Balcarce, el 19 de diciembre de 2001, horas antes de que comenzaran los famosos cacerolazos, creyendo expresar el máximo poder, el Presidente De la Rúa disolviera lo que quedaba de su poder político ofreciéndolo en holocausto a la intocable convertibilidad, cuando no aceptó ni siquiera los modestos cambios que los hombres del diálogo político invitados a la sede católica habían propuesto.

Cuando el FMI pide ser recibido por los obispos en la calle Suipacha

El gobierno de De la Rúa tenía en su composición cuadros importantes del catolicismo y ministros de notoria identificación católica. La mitad del *staff* de la revista *Criterio*, una tradición del pensamiento católico desde 1928, formaba parte del gobierno. Personalidades católicas independientes actuaban en la administración de la Alianza en el orden provincial, parlamentario, comunal –por supuesto judicial– a lo largo del país. Pero el deterioro social que toca las bases de la comunidad católica en los niveles medios y la experiencia de marginación inusitada en Argentina no permitían relaciones pacíficas entre la Alianza y la Iglesia. Iniciado el año 2000, a poco de asumir De la Rúa, se realizó en San Rafael una reunión de prominentes dirigentes entre los que se encontraban ministros nacionales, obispos, empresarios, sindicalistas, congregados por la figura de Primatesta, arzobispo de Córdoba y líder de la Comisión de Pastoral Social. Allí los hombres del gobierno y de las empresas escucharon palabras que no

hubieran querido escuchar nunca, y transmitidas al presidente provocaron su reiterada queja sobre la incomprensión de los obispos. En abril de ese año Cáritas publica un informe alarmante sobre el aumento de las necesidades no satisfechas de un número creciente de la población. En mayo ocurrió algo desacostumbrado en Argentina: un importante obispo –Primatesta– apoyó públicamente la actuación de un gremialista disidente y contrario a los acuerdos de la CGT con el gobierno, el dirigente de los camioneros Hugo Moyano, que por mucho tiempo permanecerá entre los acompañantes del poder político. Algunos obispos en público y otros en privado desaprobaron la apuesta de Primatesta por estar teñida de partidismo en un campo conflictivo. De cualquier manera, de las reuniones ordinarias de obispos en mayo surgieron extremas alarmas por lo que ocurría en Salta, en Orán, en Neuquén, en Rosario, en los cordones externos del Gran Buenos Aires. En junio se celebraron las Jornadas Sociales en Mar del Plata, motorizadas también por el episcopado, donde se escuchaba cada vez con más claridad el nombre del culpable: "el modelo económico neoliberal". El 6 de ese mismo mes se pudo asistir a un hecho insólito: a pedido del Fondo Monetario Internacional algunas de sus máximas autoridades, presididas por Teresa Minassian, visitaron a los obispos argentinos en la sede de la Conferencia para escuchar sus puntos de vista. Los diagnósticos expresados por los obispos y sus asesores fueron perturbadores y terminantes, y frente a ellos los funcionarios extranjeros, fuera de algunas palabras ríspidas traducidas con serenidad, prometieron educadamente ponerlos bajo estudio. Tras la renuncia del vicepresidente Carlos Álvarez, cuyo discurso se encontraba de alguna manera con el de los obispos por su denuncia de falta de valores morales, el episcopado ocupó la primera plana en noviembre con un documento que hablarba de "tiranía del mercado", mientras la mayoría de los obispos –no todos– hicieron la paz con Primatesta después de la disputa por Hugo Moyano y temas afines. En diciembre de 2000 motorizaron una Mesa del Consenso a la que invitaron a todos los "sectores sociales", cuyas acciones no hacían más que proyectar un profundo disenso con la política del gobierno, que había estrena-

do de manera casi abortiva una operación llamada "blindaje financiero". A medio camino entre apoyar y corregir a De la Rúa, Alfonsín fomenta el Movimiento de Unión Nacional, proyecto que lo impulsaba a conversar personalmente con los obispos más influyentes. Pero todas estas iniciativas encuentran los obstáculos de la desconfianza de casi todos los actores.

2001: odisea de la "crisis terminal"

El año 2001 fue durísimo para Argentina. Muchas familias quedaron sumergidas, quizá por décadas, en aquel fondo donde ya no hay sociedad y donde ya no puede sostenerse la tradicional práctica de una *moral católica*, es decir, familias estables, de *honestos trabajadores*, con hijos, los que reciben el pan de sus padres, que son educados e instruidos tanto para la primera comunión como para razonar con vistas a la elección de un presidente democrático. En el mes de junio se apreciaban, entre muchos otros, dos resquebrajamientos que bajaban desde las alturas del poder. El primero era la excepción a la convertibilidad que introdujo su mismo creador, Domingo Cavallo, dividiendo la moneda financiera y la de comercio exterior. Era la señal del final, para que los capitales y los buenos amigos enfrentaran prevenidos la catástrofe. Las críticas arreciaban desde todos los ángulos de la sociedad, con fuertes tonos usados por las instituciones y personas católicas. De haber vivido el padre Milán Viscovich, es probable que hubiera lamentado su temprano acompañamiento de aquel brillante becario de ideales cristianos, Domingo Cavallo, que había conocido en la Universidad de Córdoba. El otro resquebrajamiento se dio en el seno mismo del gabinete y tuvo relación con nuestro asunto. El ministro de Desarrollo Social, Juan Pablo Cafiero, visitó la comunidad de General Mosconi en estado de protesta, en Salta, y declaró la racionalidad de las solicitudes de la población que cortaba las rutas. Cafiero afirmó la justicia de sus reclamos, denunciando además las ganancias irracionales, los daños al medio ambiente y los incumplimientos contractuales de los compradores

de YPF. Esto significaba declarar la guerra al ministro del Interior, al de Economía y al mismo presidente. Llegó a manifestar en un reportaje: "Por eso no les he dicho que bajen el tenor de la lucha, porque donde hay una necesidad, hay un derecho, y eso debe estar expresado en esa lucha". No tenía fuerza el presidente para dirimir esta escandalosa contienda en el interior de su gabinete. Cafiero se mostraba además trabajando en acuerdo y sintonía con Cáritas y el episcopado. Durante julio y agosto se extendió y multiplicó la modalidad de acudir a alguna autoridad o institución eclesiástica para denunciar injusticias, postergaciones, hambre. Los obispos, entonces, aplicaron menos su principio de "no intervenir en cuestiones políticas" y echaron mano de otro principio que consagra su "obligación de intervenir en cuestiones éticas insoslayables". En septiembre se realizó en Río IV la reunión anual de Constructores de la Sociedad, capitaneada por Primatesta y el obispo del lugar, Ramón Staffolani, en la que volvieron a querellarse con la docilidad de un Poder Legislativo corrupto que aprobaba leyes a favor de un Poder Ejecutivo que disolvía el sentido de la democracia con los mismos instrumentos formales que le había dado la Constitución. El 11 de noviembre, pocas semanas antes del "corralito" y del colapso, los obispos publicaron un documento en el que expresaban con claridad notable la nueva idea (quizá vieja) que los llevará a actuar directamente en el escenario central de la política argentina durante más de un semestre. Conviene citar esta idea en extenso: "La debilidad del Estado, su dificultad para ser actor principal en la resolución de los problemas sociales y la desconfianza en la mediación de los políticos, ha generado como contrapartida una amplia red social, sensible a los problemas de los distintos sectores y preocupada por dar respuesta solidaria a los más pobres. Esta red representa, con mayor transparencia, lo sectorial y local: el barrio, la región, el pueblo, la parroquia, el municipio. Muchos opinan que para renovar las democracias es necesario atender a este fenómeno, articulándolo con la sociedad política". Entre esos muchos que así opinaban, estaban los obispos. Tomaron un recaudo: no hablaban de la Iglesia en primera persona sino de una "red" donde podrían entrar varios núcleos

sociales, *entre ellos* "la parroquia". En buena medida, de hecho, este criterio se verifica en las posteriores actuaciones del episcopado. Se ofrecía un modelo de reconstrucción de la democracia desde "una amplia red social" donde la Iglesia tiene por peso propio el lugar privilegiado; esta realidad no habría que atribuirla tanto a la avidez de poder de una comunidad religiosa cuanto a la disolución política y social de los órganos de la democracia que dejan el espacio vacío. Esta disolución no puede compararse con la desbandada política de los militares en 1982 porque la de 2001 tiene una gravedad especial: se trataba de los órganos legítimos que el pueblo tiene para ejercer el poder, pero sus representantes se mostraron incapaces de tal ejercicio. Durante aquel fatídico diciembre, con los bancos selectivamente cerrados por Cavallo, se multiplicaban las reuniones donde la "parroquia" y los obispos participaban o "prestaban el ámbito del diálogo" mientras se extendían los discursos sobre postrimerías, la "crisis terminal". En la Navidad de 2001 los obispos acentúan el pasaje de la política a la teología, con fuertes homilías que contienen sentencias como ésta: "La patria está moribunda, sólo una fuerza divina podrá hacer renacer las esperanzas". El último ámbito significativo de esta etapa ya ha sido nombrado: es el local de Cáritas, a dos cuadras de la Casa Rosada, donde el día 19 acudieron, como dueños de casa, los obispos, y, como invitados, parlamentarios, gremialistas, funcionarios de las Naciones Unidas, ministros, un ex presidente, un futuro presidente y el presidente en ejercicio, De la Rúa, quien, en nombre del gran ausente –Cavallo– comunicó a todos la sentencia final: la política económica del gobierno no sería cambiada ni en un ápice. Esta actitud hizo estallar la "crisis terminal", el estado de sitio, la rebelión generalizada, la acefalía y la convocatoria a la Asamblea Legislativa.

La Mesa del Diálogo

En su discurso a la Asamblea Legislativa, que el 1º de enero de 2002 lo puso al frente de la Presidencia de la Nación, el senador

Duhalde incluyó este párrafo, en referencia a la reunión ya mencionada: "Hace pocos días respondimos al urgente llamado a la responsabilidad formulado a la dirigencia política por la Conferencia Episcopal Argentina. La Iglesia prestó el ámbito de Cáritas, donde, con el concurso y asistencia del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, comenzamos a transitar un proceso de diálogo nacional capaz de cambiar la dirección que llevó al país a este angustioso presente". Estanislao Karlic y los otros obispos de la Comisión Permanente del Episcopado habían prestado el consenso para esta formulación, que abría la puerta de lo que se llamará la Mesa del Diálogo. Es interesante observar que la Iglesia no dijo formar parte del diálogo sino "prestar el ámbito" para el mismo, según las formulaciones acordadas. Pero, de hecho, era el actor central de la Mesa. El 14 de enero se realizó la convocatoria al Diálogo Argentino desde un ámbito eclesiástico, el convento de Santa Catalina, y participaron el Presidente de la República, el presidente de la Conferencia Episcopal y el embajador de las Naciones Unidas. Todos los sectores de la actividad nacional son formalmente invitados a dialogar, en el *espacio* que presta la Iglesia y con la *metodología* que ponen las Naciones Unidas. El presidente en ejercicio se obliga a tomar como su criterio de gobierno los consensos logrados en la Mesa. Fue una estrategia casi necesaria, es decir, la de desplazar hacia las palabras los inmanejables oleajes de violencia que corrían en la sociedad. "La presencia de la Iglesia tiene su fuerza en decir 'no' a que la violencia social desemboque en una guerra civil", llegó a decir Oscar Landi entrevistado por *La Nación*. Duhalde reconoció, en conversación con los obispos, que una de sus pruebas de fuego había consistido en mantener la paz en el espacio llamado *peronista.* Ahora bien, como es natural, los obispos participantes no se quedaron en el *no* a la violencia, sino que avanzaron en muchos campos, secundados por los "técnicos" de las Naciones Unidas –que se movían con el modelo de una democracia a la española– y por algunos políticos e intelectuales que habían acompañado a los obispos en grupos previos de estudio, y que en algunos casos pertenecían a *movimientos eclesiales* que han sido mencionados. Los obispos hacían una traducción cuidada del "¡que se

vayan todos!" de la Plaza con la expresión "dar un paso al costado", como escribieron en sus documentos y como insistía en sus declaraciones el obispo de San Isidro, Jorge Casaretto, el miembro más activo de los participantes en la Mesa. Recomendaban a toda la clase política hacer un examen de conciencia, arrepentirse y dar un paso al costado, mientras muchos de los asesores políticos de la época de Menem aprovechaban para recomendar achicar todavía más el Estado, haciendo cálculos de cuánto se disminuiría el déficit unificando cámaras de representantes, disminuyendo ministerios, cerrando embajadas y hasta ¡fusionando provincias! La clase política estaba en la mira; no sin motivos, pues se veía claramente el déficit moral reconocido por cualquier funcionario sagaz; pero quizá las propuestas de cambio que presentaban los obispos eran más de tipo moral que políticas. Obedeciendo a los ecos de intereses externos, el periodista Andrés Oppenheimer, desde *La Nación*, proponía que Argentina entregara el poder a un "comité de sabios" extranjero, lo que no era un chiste sino un indicio de cómo los círculos dominantes de la economía mundial querían ver desmembrada y sin cerebro a toda la Nación, a esta Nación tan bendecida por Dios en sus recursos y en su *territorio*.

Pugna entre obispos y diputados

La iniciativa de los obispos de la Mesa del Diálogo cumplió de hecho dos funciones principales en los primeros tres meses de 2002: primero, cooperó para que de la violencia física y del discurso de postrimerías se pasara al lenguaje del diálogo constructivo; y segundo, organizó un material importante de diagnósticos y propuestas de orden político sobre el presente y el futuro de Argentina con una participación muy amplia de los sectores de la sociedad, aunque los sectores más empobrecidos y alejados físicamente de la metrópolis poco pudieron traer a la discusión. Que el sector bancario e instituciones como el Banco Mundial y el FMI casi no acudieran a las invitaciones de la Mesa es un síntoma que habla

por sí solo. Los hombres de la Mesa del Diálogo obtuvieron promesas –del presidente, de los presidentes de ambas Cámaras y de varios líderes de partidos– de que las propuestas de la Mesa habrían de ser atendidas y convertidas en disposiciones y leyes. Las propuestas contenían pasos heroicos, como la renuncia a sus cargos de todos los funcionarios nacionales y provinciales, dar lugar a nuevas elecciones modificando el método electoral –especialmente anulando las listas "sábana"–, establecer disposiciones de extrema austeridad para el ejercicio de la administración pública, revisar, reordenar y controlar el ejercicio del poder judicial en todas las jurisdicciones, y otras disposiciones para las diversas áreas del gremialismo, de las finanzas, de la educación. Hasta se evaluó la posibilidad de convocar a una Convención Constituyente que sancionara estas propuestas con claras normas que promovieran una conducta pública intachable e impidieran y castigaran todo incumplimiento. En algún momento la Mesa propuso, además de la sanción de leyes, una Comisión de Seguimiento y Control que iba a quedar bajo la influencia de los obispos y técnicos de las Naciones Unidas. Como era de esperar, esta avanzada moralizadora y reorganizadora del país impulsada principalmente por hombres de la Iglesia encontró la resistencia de los actores principales de la política, que, por razones políticas generales y también –hay que decirlo– en defensa de sus propios intereses, condujeron las aguas de la renovación hacia las represas de los procesos parlamentarios y legales, frenando casi por completo el impulso y las urgencias del mes de enero. Ya en marzo Duhalde anunció "una segunda etapa" de su gestión en referencia clara a la "primera etapa" que había sido marcada por la Mesa del Diálogo Argentino. Después incorporó al gobierno a Roberto Lavagna como ministro de Economía y las urgencias se convirtieron en procesos de recomposición progresiva de algunos parámetros de la actividad social. Desde la Mesa se había pensado en un gran acto político a celebrarse el 9 de julio cuando las autoridades de los poderes de la Nación y los representantes de la Mesa firmarían con compromiso solemne los documentos conclusivos del Diálogo Argentino, sancionadas ya

las leyes esenciales de la transformación nacional. Pero la demora en el tratamiento de las leyes, la renuencia de la mayoría de los diputados a aprobar leyes que amenazaban sus cargos, los asesinatos policiales, a fin de junio, de los militantes piqueteros Darío Santillán y Maximiliano Kosteki y, especialmente, la inesperada convocatoria a elecciones para 2003 con las leyes electorales anteriormente vigentes fueron concausas de un desvío a canales secundarios de la otrora pujante fuerza de transformación. De hecho, las conclusiones de la Mesa se presentan no en el edificio del Congreso sino en la sede de la Conferencia Episcopal, y no el 9 sino el 11 de julio. El tono menor del *finale* de la Mesa, sin embargo, no significa que no dejara consecuencias. En primer lugar verificó la hipótesis de los obispos sobre la comple-mentariedad de las "redes sociales" respecto de las debilidades del Estado. De hecho la Iglesia católica compitió por un espacio preponderante en estas redes y –cualquiera sea la interpretación política– lo obtuvo. En segundo lugar, la Mesa se multiplicó en "mesas sectoriales" y mesas territoriales que continuaron y continúan actuando en el país, extendiendo el experimento de la Iglesia en la participación –o en el fomento– de redes que están presentes allí donde la sociedad está herida o el Estado ausente o incapaz, o algún eclesiástico siente la vocación de intervenir. Así puede comprenderse la actuación del obispo Joaquín Piña en Misiones, que enfrenta con éxito un manejo electoral del gobernador, de la monja María Inés Delfino en Formosa, que enfrenta con menos éxito la hegemonía de un caudillo provincial, del cura Carlos Sánchez en el Movimiento Campesino de Córdoba, que lucha contra la corrupción de la apropiación de tierras, y muchos otros. En tercer lugar, los documentos elaborados durante la Mesa y posteriormente en las Mesas sectoriales se han convertido en una biblioteca de estudios, diagnósticos y propuestas, de diverso valor, pertinencia y profundidad, que es tomado frecuentemente por los hombres que tienen la tarea de legislar o de proyectar políticas.

Las enigmáticas elecciones generales de 2003

Las elecciones del 27 de abril no se hicieron según las propuestas de la Mesa del Diálogo motorizada por los obispos; tampoco según los deseos y esperanzas de otros muchos argentinos. En primer lugar, porque se aplicó el sistema electoral preexistente, que permitía la manipulación de las listas de candidatos o su condicionamiento; en este sentido, casi ninguna de las propuestas de la Mesa fue de aplicación. Además, no se había dado el debate de ideas y propuestas en los niveles de la base social y de las organizaciones políticas, es decir, no se tuvo en cuenta el esfuerzo de discusión y consenso realizado por la Mesa del Diálogo Argentino ni se escucharon numerosas voces que no habían llegado hasta la Mesa. Además, los partidos, que seguían siendo en los consensos surgidos de la Mesa los canales maestros de articulación de la política, casi habían desaparecido. En efecto, el Partido Justicialista convirtió la elección general en una interna propia, con tres corrientes cuyas diferencias había que adivinar más por los antecedentes y el estilo que por los proyectos que presentaban. El segundo partido en importancia, la Unión Cívica Radical, se había fragmentado más todavía y de su seno salieron partidos nuevos que no atinaban a consolidar sectores ideológicos definidos más allá de recelosos liderazgos personales. Otros partidos menores con relativa claridad ideológica no representaban sectores amplios de la sociedad para gravitar en los resultados con el logro de cargos electivos. Si en elecciones anteriores se pudo decir con razón que en Argentina el "voto católico" no existía, en ésta ni siquiera se dio la pública toma de posición del episcopado y de grandes instituciones católicas a favor o en contra de algún candidato, porque la confusión de las tendencias y la segmentación de los intereses hacían insignificantes las dispersas expresiones públicas, más allá de las recomendaciones generales de aplicar la doctrina social católica. En algunos casos llegaban ecos del pasado que rozaban lo grotesco, como que el secretario de Estado del Vaticano, *un mes antes de las elecciones* y con destacados comentarios en la prensa, hiciera llegar una carta a Menem agradeciéndole

su noble gesto de proponer ante Irak y Estados Unidos que el Papa fuera mediador en la guerra que ambos llevaban adelante. La mayoría de los obispos, sin ocultar el disgusto ante estas maniobras, evitaban cualquier gesto que pudiera llevar aguas para el molino de Menem o de otros candidatos. A todos les echaban en cara la improvisación, la difusión de promesas políticas con la única intención de alcanzar alguna cuota del poder en disputa. Incluso hubo obispos que afirmaron que comprendían a los que pensaban no votar o votar en blanco como objeción de conciencia. De alguna manera continuaba la puja entre obispos y políticos del 2002. Finalmente, después de la fuga del *ballotage* que protagonizó Menem, se consagró la victoria de Néstor Kirchner. Entonces, varios obispos comentaron con prudencia el resultado, aunque subrayaron la debilidad del nuevo presidente por lo exiguo de su base eleccionaria, su atadura probable e inadecuada al poder del mandatario saliente Duhalde y el enorme desconocimiento que la población tenía de sus planes de gobierno. Ésta era otra manera de volver a recomendar los libros de la Mesa del Diálogo para llenar un presunto vacío de planificación política. Sin producción de documentos extraordinarios, las expresiones públicas de los obispos y líderes católicos otorgaron al nuevo presidente un crédito positivo, aunque limitado.

Las relaciones de la Iglesia con el cuarto peronismo

Después de tres gobiernos peronistas diferentes durante el siglo XX, parecían agotadas las combinatorias de modos de relación entre el catolicismo y el peronismo, pero faltaba experimentar, al menos, una cuarta. Una vez recibido el bastón de mando por Kirchner el 25 de mayo de 2003, de las indefiniciones, enigmas y presagios se pasó a un vertiginoso período de sucesivas definiciones y decisiones. Entonces se hizo visible un quiebre en el frente episcopal. Una parte no mayoritaria y conservadora acusaba a la otra parte –en la que se encontraba la conducción de la Conferencia Episcopal– de no cumplir la obligación de oponerse públicamente

a los presuntos atropellos del nuevo gobierno –contra las fuerzas armadas, por ejemplo, con la política de derechos humanos– o de no impugnar la dudosa idoneidad señalada en algunos candidatos para la Corte Suprema. En sintonía con estas impugnaciones, desde algunos órganos de prensa se alertaba sobre la "falta de diálogo entre la Iglesia y el gobierno", lo que podría hacer suponer que el gobierno está obligado a pactar con los sectores que tengan algo que decir, si son poderosos. En cuanto a los obispos, estaba claro que algunos querían todavía liderar batallas políticas. Así, el obispo castrense Antonio Baseotto insistía en defender la presión directa que ejercía ante la Corte de Justicia para impedir la reactivación de juicios contra militares; otros obispos se dirigían a legislaturas provinciales para incidir sobre cuestiones de educación, entre otras. Una actitud diferente, al estilo Karlic, llevaban Eduardo Mirás y otros obispos de la Comisión Permanente cuando fueron recibidos por el presidente Kirchner el 6 de agosto. Mirás declaró que intercambiaron ideas e información, que expusieron la perspectiva moral de la Iglesia, pero que no presionaron ni exigieron nada en terrenos que no eran de su competencia. Durante estos primeros meses de la nueva presidencia se produjo alguna discordia entre los obispos sobre cómo enfrentar a un gobierno que mostraba total independencia frente a las sugerencias episcopales. Esta discordia debió pertenecer al contexto de una frase que el nuevo nuncio del Vaticano, Adriano Bernardini, expresó en su primera homilía ante el plenario de obispos, el 21 de agosto: "Cuántas veces sucede esto en nuestra sociedad burocrática y llamada cristiana o, peor, en la misma Iglesia institucional-jerárquica, que se deja abrumar por la institucionalidad. Hermanos, el espíritu de caridad de Cristo admite diversidad de ideas, pero no separación de espíritus". El Vaticano quería que los obispos cerraran filas, pero, ¿en qué dirección? Baseotto, entonces, tensó más aun la soga cuando, para denunciar la ley referida al aborto y la distribución estatal de preservativos, utilizó la metáfora del Evangelio de "tirar al mar" a los que escandalizan a los niños, en medio de una sociedad que poco tiempo antes había conocido *El vuelo*, un libro de Horacio Verbitsky sobre oficiales de la Marina que durante

la dictadura tiraban al mar seres humanos vivos, incluso con la bendición de algunos sacerdotes. Esta dura polémica llevó al gobierno de Kirchner a desconocer a Baseotto en el cargo de obispo castrense y al consecuente *impasse* diplomático con la Santa Sede. En otro campo, los obispos sacaban a relucir ideales expresados en la Mesa del Diálogo contra una mala práctica que de hecho se afianzará progresivamente, es decir, la utilización política discrecional de los presupuestos de inversiones o de planes de ayuda social utilizados como premios a provincias y municipios. En esta etapa de las relaciones institucionales entre gobierno nacional e Iglesia católica se da una paradoja debido a la novedosa concurrencia de dos factores. El primer factor es el predominio, en la mayoría de los obispos, de un criterio no intervencionista en los mecanismos del Estado para presionar directamente sobre decisiones administrativas y legislativas a favor de intereses eclesiásticos, criterio que incluye el mantener distancia del poder político. El segundo factor consiste en la conducta –dominante en el Poder Ejecutivo– de obrar con total independencia del episcopado en casi todos los campos en que los obispos estaban habituados a condicionar el poder del gobernante. Y como ambos factores empujan en la misma dirección, es inevitable que produzcan discusiones en el campo católico, especialmente por parte de quienes, desde un catolicismo político, ven con preocupación la situación de un Estado que consulta a la Iglesia pero después "hace lo que quiere" y de obispos que no salen a defender posiciones. Este conflicto, sin embargo, no tocaba las cuestiones económicas, porque el Estado, en niveles nacional, provincial y comunal, cumplía con el sostenimiento de la Iglesia y dirigía subsidios a favor de bienes, personas y proyectos eclesiásticos en mayor medida que en gobiernos anteriores y sin que fuera el caso de ayudar sólo a los diocesanos políticamente "amigos". Esto puede explicarse por la liquidez fiscal del momento, pero también significa una voluntad del gobierno de no confrontar en todas las líneas y de apoyar objetivamente la acción subsidiaria de promoción a cargo de instituciones católicas en diversos espacios sociales.

Kirchner asiste al Tedeum

La celebración del *Tedeum* no pertenece a la liturgia estricta y original del cristianismo pero, como tradición surgida en el siglo IV cuando ya se acercaba la unión teológico-política con el Imperio Romano Cristiano, ha tomado un cariz peculiar desde los orígenes de la República Argentina. Consiste en un acto público y oficial de agradecimiento a Dios en el día de la Patria, acto que el gobierno tiene la facultad de solicitar ante la Curia de la Capital. Es, además, el momento en que el arzobispo de Buenos Aires, u otro orador sagrado en su lugar, esperan al gobierno nacional para tomarle examen o para denunciar males y pecados de la sociedad y de sus líderes. En este juego de peculiaridades el presidente a veces puede tomar la iniciativa de encontrarse durante la fecha patria en otra ciudad, con cierto margen para elegir al obispo que le va a señalar sus deficiencias. En el Tedeum de 1996 Quarracino recomendó a todos los sectores hacer un examen de conciencia, pero al señalar a "todos" diseminaba responsabilidades sin molestar a nadie en particular. En el Tedeum de los años siguientes hacen la homilía obispos auxiliares o el mismo arzobispo de Buenos Aires con una recriminación creciente apuntando cada vez más a la corrupción y a la cuestión social. En 2003 el Tedeum se celebró de noche, después de un día de agenda llena que había incluido la asunción de la presidencia por Néstor Kirchner. La alocución del arzobispo Jorge Bergoglio comentó el pasaje evangélico del samaritano que cuida del hombre malherido por salteadores con duras advertencias morales. En el Tedeum de 2004, otra vez frente al presidente Kirchner, el arzobispo Bergoglio expuso una homilía de alto voltaje, sostenido por la mezcla de ambigüedad y de dureza. En efecto, formalmente presentó la pieza oratoria como una exégesis de un pasaje del Evangelio, pero se deslizó también hacia una serie de consideraciones que ni mostraban claramente la relación exegética con el texto comentado ni aclaraban quiénes eran los destinatarios de las reprimendas. Pocos censores de la política pueden amonestar a la elite gobernante durante la solemnidad de una catedral barroca engalanada para la fiesta nacional, diciendo

en nombre de Dios frases como éstas: "La impaciencia de las elites ilustradas no entiende el laborioso y cotidiano caminar de un pueblo, ni comprende el mensaje del sabio", sin mayores aclaraciones sobre su referencia, a no ser las frases que siguen: "Tan autosuficientes son en la administración de la ley que se han vuelto inicuos". "Tan clarividentes se creen que se han vuelto ciegos". Al día siguiente los principales diarios del país –que no se permitieron la mínima crítica a la redacción de la homilía– interpretaban que se había referido principalmente al gobierno, pero es difícil saberlo por la falta de precisión del discurso, puesto que siempre podrá leerse como una consideración religiosa en general. En efecto, si hacemos una repartición semiótica de los términos atribuidos a las elites ilustradas no encontramos sino atributos y sustantivos como éstos: ciegos, mediocres, mediocridad, autosuficientes, inicuos, espejismo, prejuicios, *facciosidad*, componendas de poder, ambición compulsiva, oscuridades, *antivalores*, caos y anomia, falsos modelos, y por fin, mentira y esclavitud. ¿A quién se refería entonces el arzobispo con estos términos y otros del mismo tenor cuando leía su alocución frente al Presidente de la Nación? En la redacción encontramos además una antinomia: el texto nos quiere prevenir contra la violencia, contra los enfrentamientos estériles, pero al mismo tiempo corta en dos el cuerpo social con una implícita ley de la guerra, cuando dice: "Hoy como siempre los argentinos debemos optar. No hacerlo es ya una opción, pero trágica". ¿Entre qué cosas debemos optar, entre las "elites ilustradas" y "nuestro pueblo"? El texto no da ninguna indicación para identificar el antagonismo a no ser el hecho no lingüístico de que fue leído frente a quienes, si las hay, componen las elites ilustradas de un país: los poderes Ejecutivo, Legislativo, Judicial. ¿Ellos llevan el estandarte de la "mentira" y la "esclavitud"? En 2005 el presidente prefiere escuchar el sermón en Santiago del Estero, pero en 2006 Bergoglio lo vuelve a enfrentar en la Catedral de Buenos Aires con una homilía más religiosa pero donde no están ausentes dos ideas políticas centrales del arzobispo: que la Iglesia entre nosotros es perseguida y que la patria necesita la *reconciliación* –que por el contexto implica la no revisión judicial del pasado– para

progresar en paz. "Felices si somos perseguidos por querer una patria donde la reconciliación nos deje vivir". Parece perdurar aquello que el citado Gerardo Farrel daba por superado: que la Iglesia se considere la "ideología de la sociedad". El Presidente Kirchner retrae sus relaciones con el arzobispo Bergoglio, y éste se convierte en uno de los actores más activos de la política argentina en el campo de las relaciones informales con personas y grupos. En 2007 el presidente asiste al Tedeum del 25 en Mendoza, donde el obispo Eduardo Taussig, con un decidido encomio a la vida democrática y a las obligaciones que ésta impone, celebra la feliz realidad de que en más de un siglo Argentina esté por primera vez a las puertas de una sexta elección presidencial consecutiva. No se puede dejar de ver que los gobernantes presentes quisieron enviar también una imagen simbólica desde lugar sagrado a todo el país: como iniciando una nueva etapa de la reciente historia en democracia, durante la celebración del Tedeum se veía en primera fila a los matrimonios Kirchner y Cobos.

Iglesia y democracia en la situación argentina reciente

Estas líneas se escriben entrados ya en 2008, semanas después de la asunción presidencial de ese "sexto período consecutivo en democracia", con la fórmula Cristina Fernández–Julio Cobos. La audiencia solicitada y concedida por la nueva presidenta a la cúpula del episcopado poco antes de la Navidad de 2007 pareciera orientar las relaciones institucionales hacia una modalidad pacífica y cooperante, a diferencia de las tensas posiciones que separaban con anterioridad al presidente y al arzobispo. Sin embargo, poco tiempo duró el optimismo. Un mes después, iniciándose febrero de 2008, se produce un amargo evento, que no podrá ser aquí considerado en todo su desarrollo: el Vaticano se niega a otorgar el *placet* al embajador Alberto Iribarne, nombrado por el gobierno argentino, por tratarse de un hombre divorciado. Es un hecho novedoso pero que puede comprenderse en el contexto de una mesa cubierta por numerosas carpetas de conflictos no resueltos.

Entre el gobierno y el episcopado no hay acuerdo sobre el tratamiento que debe darse a la cuestión de los derechos humanos en cuanto a la apreciación de la memoria histórica y al tema de la *reconciliación* de los argentinos, que la mayoría de los obispos, y en especial Jorge Bergoglio, mantienen como terreno principal de la crítica contra los juicios sobre crímenes de lesa humanidad. En un plano menor, no se ha logrado todavía un acuerdo sobre la continuidad de la tradición del Tedeum y de sus implicaciones políticas. Existen recriminaciones de diversa intensidad entre los obispos por la falta de atención que prestan los poderes Ejecutivo y Legislativo a las observaciones de la Iglesia sobre leyes y proyectos de leyes, nacionales o provinciales o de la Ciudad de Buenos Aires, sobre temas de educación, educación sexual, despenalización del aborto, investigación genética y medicina de la reproducción, tenencia y uso de drogas, discriminación de la mujer y temas conexos; aunque, por otra parte, los obispos ven con buenos ojos que el gobierno haya dejado caer el estado parlamentario de algunos proyectos de ley en estos campos, sobre los que estaban en desacuerdo. No obstante todo esto, las relaciones institucionales entre el gobierno y la Iglesia no pueden catalogarse de malas en este momento, en cuanto se advierte en ambas partes una voluntad de respeto mutuo y colaboración, no obstante la seriedad de las diferencias encontradas. El problema más grave es el *impasse* por el obispado castrense. Más allá del entredicho diplomático en torno de Baseotto, interesa saber si se va a sostener una presencia católica especializada en el ámbito militar, que puede permitir la continuidad en nuestro país de una simbiosis de lo miliar y lo religioso –vivida durante la dictadura y después– por la cual se concibe lo militar como una función sagrada y al sacerdocio como una milicia al servicio del bien con los mismos métodos del soldado, o, lo que es más grave, como una tarea que mezcla el servicio de contrainteligencia social con la interpretación ortodoxa de la fe. Pero si el Estado quisiera desarmar esta estructura, le costaría embarcarse en la modificación de acuerdos vigentes con el Vaticano. No se trata quizá de algo completamente inviable, sabiendo que a varios obispos y líderes católicos también les parece impropia una

organización paralela del poder eclesiástico que ha mostrado una fuerte capacidad de autorreferencia y de mímesis con las perspectivas militaristas y con el accionar represivo. Cualquier decisión en este campo, sin embargo, va a tener como actor eclesiástico principal al Pontífice de Roma y su Curia.

El catolicismo argentino en el marco de la Iglesia universal

El catolicismo argentino en estos 25 años pasados en democracia ha heredado diversos componentes históricos y ha creado también respuestas propias –a veces contrapuestas– a los desafíos del tiempo. Un componente ha consistido en la idea de identificar la sociedad y la Nación con la tradición católica, en una matriz conservadora. Otro componente ha consistido en la orientación de la fuerza religiosa del catolicismo hacia una liberación de los lastres de la injusticia social y política mediante diversas formas de compromiso por la promoción de los desposeídos o del cambio de condiciones sociales. Frente a estas dos tendencias con altas definiciones políticas, un tercer componente, afín con el catolicismo europeo que orientó los documentos del Concilio Vaticano II, distanció la concepción religiosa de la tarea de intervenir directamente en el ordenamiento de lo social y de lo político, prefiriendo una intervención indirecta a través del compromiso virtuoso de creyentes que pertenecen a una comunidad que, sin competir con el Estado ni controlarlo, participa activamente de los derechos y deberes de la vida democrática. Los tres componentes, y otros de menor presencia, han aparecido en las descripciones anteriores. En los primeros momentos del período de democracia hemos contemplado la herencia de una ruptura interior del catolicismo argentino atravesado por la enemistad política y adherido en medida muy importante al proyecto de represión y de castigo social. En un segundo momento la relación de la sociedad argentina con el catolicismo supranacional ha aparecido como el factor determinante para impedir una guerra fratricida con Chile, y en el campo

interno ha aparecido cierto potencial del catolicismo para sostener de alguna manera las estructuras maltrechas, primero de la sociedad y luego del mismo Estado. En los períodos del gobierno de Menem, el catolicismo atravesó una división interna entre el encantamiento y el desencantamiento por la política neoliberal, imponiéndose ampliamente el segundo debido en parte a convicciones de nuevos líderes y en parte a la enorme presión de los marginados, que a falta de Estado se dirigieron a la Iglesia como lugar de cobijo y de resistencia. Después del estrepitoso desastre de la Alianza, a la Iglesia le tocó ser el respaldo simbólico y en cierto sentido real de los gobernantes que tomaron el poder en los momentos en que todos hablábamos de disolución del país. Desde ese momento la Iglesia católica argentina se retiró de alguna manera de su posición beligerante y demandante en el terreno político y casi como una *svolta gramsciana* –aprendiendo quizá de sus adversarios– se recostó en su terreno social religioso y asistencial. Pero las cosas no son tan simples. En el marco de la política internacional del catolicismo, desde el pontificado de Juan Pablo II y más profundamente en el de Benedicto XVI, la política central del catolicismo ha corregido gradualmente ciertas concepciones del Concilio Vaticano II –que más arriba ha sido asimilado al tercer componente– al menos en dos direcciones. En primer lugar, ha desautorizado notablemente la legitimidad católica de la protesta política contra la injusticia, que tenía en Latinoamérica su principal campo de manifestación. En segundo lugar ha movido las piezas hacia un acercamiento a las posiciones del primer componente, no en el sentido de identificar la religión católica con alguna de las patrias donde está instalada, sino en el modo de valorizar nuevamente ciertas modalidades de defensa de los disminuidos derechos de la Iglesia y de las costumbres cristianas opacadas con posterioridad a la Revolución Francesa. En este sentido, la Iglesia argentina podría inclinarse hacia una línea culturalmente más beligerante, que no es la que actualmente desarrolla. De relevancia para definir la orientación actual de la Iglesia en Argentina pueden ser las decisiones que probablemente se tomen en Roma. La principal ya ha sido mencionada, sobre el obispado castrense. Hay una se-

gunda que puede tener importancia, la resolución del largo y sinuoso conflicto de la radicación definitiva en Argentina del Instituto del Verbo Encarnado, fundado por el sacerdote argentino Miguel Buela, y radicado en San Rafael desde 1984, que representa la resistencia a las modificaciones del Concilio Vaticano II dentro del catolicismo. Su crecimiento ha sido espectacular en Argentina y en una treintena de países en muy pocos años. En sus documentos fundacionales describe su "Carisma" como una presencia en el mundo "a fin de enseñorear para Jesucristo todo lo auténticamente humano", expresión que recuerda el lema del catolicismo político de los 30, "Instaurar todas las cosas en Cristo". El Vaticano había dado un plazo para que el Instituto desarmara su centro directivo en Argentina pero sorpresivamente dio marcha atrás, probablemente por un *lobby* en el más alto nivel en Roma y por los buenos oficios del arzobispo de La Plata Héctor Aguer. De la clarificación de este entredicho dependerá en buena medida la orientación de la conducción episcopal en los próximos tiempos. Aunque sabemos que el catolicismo no está compuesto solamente por obispos.

El revés de la trama de la cultura católica

No hay dudas de que todos los fenómenos de expresión católica explícita provenientes de cualquiera de los tres estados mencionados pertenecen a nuestro asunto. Pero me atrevo a sugerir otro campo de reflexión: la presencia residual o implícita del catolicismo en la cultura argentina. Para ello hace falta leer la trama de la cultura católica en su revés. Ese revés impacta también en las maneras de apreciar o despreciar la democracia. Entiendo por revés de la trama todos los vestigios que quedan en la persona después de haber sido educada o formada en el marco del catolicismo y que la misma persona ha asumido, rechazado, olvidado o enfrentado polémicamente. Los niveles de esa formación católica pueden comenzar en la familia y en la escuela y pueden expandirse en escuelas especializadas, en seminarios, en noviciados, en casas religiosas. Los niveles del olvido o del rechazo

pueden ser múltiples y muy complejos, desde el enfrentamiento al máximo nivel del obispo Jerónimo Podestá hasta el muchacho que, sin ningún conflicto especial, lo último que recuerda del catolicismo es el día de la primera comunión. En el medio hay una gama muy compleja de personas que alguna vez fueron alistadas por alguna institución de la Iglesia para formarlas en estados especializados como sacerdote, monja, catequista, organista, etc. Una pequeña parte de estas personas, después de completar su formación específica, permanece en la institución como consagrado o como obispo, pero la mayoría de ellas regresan al mar abierto de la sociedad con diversas marcas en su vida, ya con saberes aprendidos, con aprendizajes y contactos sociales, con traumas interiores, con convicciones personales logradas en contraste de una educación estrictamente orientada a fines institucionales. El abandono más generalizado es el de los jóvenes que no practican el catolicismo después de la niñez y abandonan las creencias o las mantienen en total conflicto con la ortodoxia. En cualquier sobremesa de familias argentinas se pueden escuchar exposiciones personales de estas experiencias que lejos de ser insignificantes para nuestro asunto merecerían estudios más detenidos por la riqueza de las consideraciones. Algunas de estas experiencias exceden los márgenes de una sobremesa familiar porque son narradas por personas que publican por oficio, como Tomás Eloy Martínez, Félix Luna, Sandra Russo, Jorge Lanata, por nombrar solo algunos de una lista innumerable de quienes han mencionado la incidencia negativa, positiva, mixta o neutra de su relación con las formas de vida católica en su infancia o juventud. La reflexión puede extenderse a miles de personas que suspendieron su relación con instituciones religiosas en medio del camino de la formación especializada, como jóvenes o hasta como niños, y que han guardado esta experiencia de maneras muy diversas pero con marcas que perduran en sus situaciones vitales. Una de las experiencias más hondas del católico –aunque no exclusiva de él– es el sentimiento de doble pertenencia: a esta patria terrena y a otra celestial, a esta autoridad y a otra, a esta vida y a otra. Quizás en el revés de la trama cultural argentina aparezcan vivencias secularizadas de este sentimiento de

doble pertenencia: a esta sociedad en este suelo y con estas leyes, y a otra, como ciudadanía virtual alternativa, que nos permite elegir según los casos frente a cual de las dos nos debemos sentir responsables. En otros casos la marca del revés de la trama consiste, quizás, en la esperanza o el empeño por una comunidad justa y equitativa, una comunidad donde no se excluyan entre sí los famosos ideales de igualdad y de libertad en cuanto han sido unidos por el tercero necesario, la fraternidad. En este sentido viene al caso recordar lo que ha escrito Sandra Russo en una contratapa del diario *Página/12:* "No creo en Dios pero, no obstante, me gustaría creer. Me gustaría fondear mis dudas y mi inquietud existencial en las certezas que da la fe, pero aunque ya renuncié a cualquier cosa con forma y fondo de religión, sigue quedándome impregnada en algún lugar de mí aquella actitud ética que me conmovió de chica: sigo creyendo en la comunión".

El factor de las creencias

Tanto la tradición religiosa católica como la organización democrática de gobierno pertenecen a las creencias y concepciones mayoritarias de la sociedad argentina. Ambas formas tienen en su fondo común la esperanza y el proyecto de una comunidad fraterna de hombres libres e iguales. Pero tienen también diferencias de fondo en los conceptos, porque en un caso la vida en democracia es el lugar ideal del despliegue de la dignidad de la persona mientras que, en el caso de la religión católica, la vida en democracia recibe contenidos y leyes anteriores a ella, que debe respetar y referir en última instancia a un horizonte transmundano. A su vez, dentro del campo católico, pueden surgir dos maneras de enfrentar esta diferencia: trabajar para que el logro de los ideales se consolide dentro y a partir de la comunidad de fe, o trabajar para que sea el mismo Estado el que acepte los marcos de estos ideales como de derecho natural y por lo tanto anteriores a toda deliberación democrática. Y a su vez, la intervención desde una posición católica en la política puede ejercerse desde una menta-

lidad conservadora o desde una mentalidad liberadora y crítica hacia las desigualdades sociales. Por otra parte, los muy diversos caminos que toman en la sociedad los millones de ciudadanos que alguna vez recibieron algún trayecto formativo para convertirse en feligreses activos y no llegaron a serlo, o las decenas de miles de ciudadanos que alguna vez fueron institucionalmente preparados para ser consagrados o clérigos y que no llegaron a serlo o dejaron de serlo, hace que de hecho el principal eje de pluralismo cultural en Argentina no pase primordialmente por la diversidad interreligiosa, sino por la diversidad de recepciones que ha tenido en el 75% de la población una de las tradiciones religiosas, la católica, con sus lenguajes e imaginarios, con su milenaria biblioteca de dogmas, historias y herejías y con las diversas estrategias de negación y reproducción puestas en juego por los individuos. En la reflexión sobre estos 25 años hemos visto moverse los actores en este complejo campo de juego, con un movimiento general de parte oficial católica de distanciarse de la acción directa respecto del poder político, aunque con oscilaciones y excepciones. En este sentido la Iglesia católica participa del talante de la sociedad actual que no aprecia los asaltos al poder, ni por derecha ni por izquierda. Sin embargo, quedan rescoldos de hogueras anteriores que se encienden ocasionalmente, cuando las diferencias mencionadas entre la concepción democrática y la católica permiten a esta última aliarse con los factores antidemocráticos. O cuando las notables deficiencias de la realización de los ideales de igualdad o de libertad de la democracia real abren camino a la intervención de la institución católica o de sus articulaciones capilares. La organización democrática y la Iglesia católica, a su vez, tienen enfrente –y adentro– un factor arrollador que es el proceso de mundialización. Este proceso no es siempre favorable a los proyectos del catolicismo ni tampoco de la democracia, al menos en nuestra sociedad. Durante los primeros tiempos de nuestro período, los líderes del catolicismo tuvieron la tendencia a imputar a la democracia una serie de cambios culturales que aparentemente socavaban los sistemas de valores. Con menor fuerza esos líderes evaluaron la incidencia de importantes sectores del

catolicismo en la destrucción de valores de la democracia. La experiencia democrática, por otra parte, ha mostrado debilidades recurrentes que el proceso de mundialización no ha ayudado a reparar pero que a veces han encontrado benéficas fuerzas correctivas en la presencia católica, ya sea por acuerdos con el Vaticano -el caso de la paz con Chile-, ya sea por el encuentro con actividades de base: el sostén de poblaciones abandonadas por petroleras y el Estado, por ejemplo. La democracia no es una condición implicada sin más en la organización de cualquier sociedad; en la historia humana se ha dado con dificultades y pocas veces, incluso entre sus inventores, los griegos clásicos. La ciudad terrenal cristiana ha mostrado numerosas relaciones con la política, incluso democrática en varios casos, que inciden en la memoria cultural de los católicos argentinos, aunque por lo general a una enorme distancia de sus ideales. La evolución actual de las relaciones entre el catolicismo y la vida democrática en Argentina puede encontrar un estado pacífico y constructivo en la medida en que no dominen en un campo o en otro los hombres que quieren moldear la realidad del otro con violencia cultural –aun aquella expresada con muchísima humildad– y en la medida en que abunden los que ensanchan en cada campo la percepción de los valores comunes compartidos y los posibles entendimientos prácticos sobre asuntos no compartidos.

Bibliografía

Ameigeiras, Aldo (2003) "El fenómeno religioso en la sociedad argentina: crisis y transformaciones en el catolicismo a comienzos del siglo XXI", en Grupo Gerardo Farrel, *Crisis y reconstrucción*, Buenos Aires, pp. 81-114.

Casaretto, Jorge (2007) *Para mí la vida es Cristo. Una experiencia personal de Jesús*, Buenos Aires, Planeta.

CEA (1993) *Catecismo de la Iglesia católica*, Buenos Aires.

CEA (recopilación) (2006) *Iglesia y democracia en la Argentina*, Buenos Aires.

De Salisbury, Juan (1983) *Policraticus*, trad.: M. Alcalá; ed.: M. Ladero, Madrid, Editora Nacional.

Dri, Rubén (1997) *Proceso a la Iglesia argentina: las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*, Buenos Aires, Biblos.

Ezquivel, Juan Cruz (2004) *Detrás de los muros; La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Bernal, UNQ.

Farell, Gerardo (1992) *Iglesia y pueblo en Argentina. Historia de 500 años de evangelización*, Buenos Aires, Patria Grande.

García Delgado, Daniel (1993) *Relaciones entre el Estado y la sociedad en la democracia argentina*, en *América Latina y la democracia social*, vol. 4 B, Buenos Aires.

Gera, Lucio y Rodríguez Melgarejo, Guillermo (1970) "Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina", *Vísperas* Nº 15, Montevideo, pp. 59-88.

Mallimaci, Fortunato (1996) "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina", *Sociedad y Religión* Nº 14-15.

— (2008) Modernidad, religión y memoria, Buenos Aires, Colihue.

Martín, José Pablo (1993) "Argentinien", *Lexikon für Theologie und Kirche ,* Neuaufgabe, Freiburg, Basel, Rom, Wien, I, pp. 958-961.

— (2005) "Un convite simbólico: la Mesa del Diálogo Argentino", en Pinkler, Leandro (comp.) *La religión en la época de la muerte de Dios*, Buenos Aires, Marea, pp. 135-156.

Mignone, Emilio (1986) *Iglesia y dictadura militar. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional.
Passarelli, Bruno (1998) *El delirio armado. Argentina-Chile. La guerra que evitó el Papa*, Buenos Aires, Sudamericana.
Quarracino, Antonio (1995) *Palabra y testimonio*, Buenos Aires, Aica.
Scannone, Juan Carlos (1996) "El comunitarismo como alternativa viable", en Mendes de Almeida (ed.) *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, pp. 195-241.
Schickendantz, Carlos (2005) *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y como oportunidad*, Córdoba, UCC.
Soneira, Abelardo (2005) *Sociología de los nuevos movimientos religiosos en Argentina*, Buenos Aires, Universidad del Salvador.

Sitios web

Agencia Informativa Católica Argentina: www.aica.org (casi exhaustivo para los documentos del episcopado y de obispos citados).
CEIL-Piette-Conicet: www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/rel.html.
Vaticano, Servicio de información católica: www.h2onews.org
Prensa oficiosa del Vaticano en español: www.vatican.va/news_services/or/or_spa/index.html.
Conferencia Episcopal Argentina: www.cea.org.ar
Gobierno Argentino, Secretaría de Cultos: www.culto.gov.ar
Redes cristianas: www.redescristianas.net/ (Redes hispánicas de cristianos de base).
Revista Vida Pastoral: www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/

Siglas

CEA: Conferencia Episcopal Argentina.
Ceamse: Coordinación Ecológica Área Metropolitana Sociedad del Estado.
Confar: Conferencia Argentina de Religiosos y Religiosas.
Conadep: Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas.

Índice

Presentación 7

La Iglesia en democracia (1983-2008) 9

Bibliografía 109

A un cuarto de siglo del inicio del período histórico abierto en 1983, esta colección se propone examinar los cambios producidos desde entonces en la sociedad argentina.

La Iglesia católica argentina ha sido una protagonista fundamental de la vida política del país desde el inicio mismo de su historia. Este libro estudia su actuación desde los años de la salida de la dictadura militar hasta la actualidad, considerando en ese proceso sus relaciones con los distintos gobiernos del presente ciclo democrático, la importancia de algunos documentos producidos por sus autoridades, su papel en capítulos decisivos de la historia diplomática argentina y la influencia de sus posiciones sobre las cuestiones familiar, educativa y económico-social. Y nos invita a no subestimar la importancia de su ascendiente, incluso en estos días que corren, sobre las creencias y los valores de millones de argentinos.

Teólogo y filósofo, autor de una relevante obra en esos campos y en el de la historia de la iglesia argentina, José Pablo Martín es Profesor Consulto de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

BIBLIOTECA NACIONAL
Universidad Nacional de General Sarmiento
25 años 25 libros
CC CREATIVE COMMONS